أسبانيا حلقة اتصال بين المسيحية والاسلام

للاستاذ رامون منندث بيدال

وتعريب الاستاذ لطفى عبد البديع

جاء المعهد المصرى للدراسات الاسلامية إلى أسبانيا ليضاعف العمل الحضارى الذى أخذت المعاهد العلمية المصرية تنهض به تحقيقاً لغايتها من التقريب بين الشرق والغرب. جاء إلى أسبانيا مدفوعاً بما بين البلدين من تماثل إذ تشابهت مصائرهما فى المغامرة الخالدة لتوسع الثقافة البشرية وهجرتها، فكلا البلدين كان رابطة فى نقطتى الاتصال اللتين تماست عندهما القارات الثلاث القديمة فى التاريخ العالمى وكلاهما اضطلع بدور ذى أهمية كبرى فى حركة تيارات الحياة التى جعلت تنطلق عبر الامم المختلفة المنبثة فى تلك الاراضى الفسيحة وإن كانت قد تجمعت فى العصور الغابرة تحت ألوية الامبراطوريات الثلاث الكبرى التى تعاقبت واحدة إثر الاخرى: امبراطوريات اللغة الاغريقية واللغة اللاتينية واللغة العربية وتعيش اليوم على بقاياها أمم حديثة اصطبغت دائماً بتلك الصبغة من حياة الماضى. فالامبراطورية المقدونية وحدت فى ظل السيادة الروحية للغة الاغريقية بين شتى الشعوب التى كانت تسكن ما بين بحر ايونيه ونهر الهندوس وكان منها بعد شعب مصر التى بعد أن أبدعت أعجب حضارة فى العصور السحيقة واصطبغت بالصبغة الهيلينية مدة ألف عام أضطلعت بدور فى المقام الاول؛ ثم جاءت الامبراطورية الرومانية فبسطت رواق السلطان الرسمى للغة اللاتينية من الفرات إلى نهر التاج واستظلت به

أسبانيا التى شاركت إبان القرنين الاول والثانى مشاركة كبرى فى الآداب اللاتنية والسياسة الامبراطورية؛ وبعد ذلك بحين أقبلت امبراطورية الامويين أطول الثلاث حياة فبثت اللغة العربية من التاج إلى الهندوس ولما تفككت كان لخلفاء قرطبة من بعدهم نصيب كبير .

وفيما يختص بهذه الفترة تنتظر الدراسات العربية فى البلدين اللذين شاركا فى الحياة الاسلامية الكثير من العون المتبادل، فالاستعراب الاسبانى ـ وقد قصر اهتمامه أول أمره على التاريخ السياسى الاسبانى ـ ازدادت عنايته بعدئذ بنواح أخرى متعددة ، وهو يرجو وقد وثق علاقته بمصر أطيب الثمرات؛ فأمام الباحثين المتخصصين موضوعات لا حصر لها جديرة بالنظر، ولا يسعنى هاهنا إلا أن أوجز بعض الاشارات المتعلقة بإحدى النواحى وهى كيف أضطلعت أسبانيا بدورها فى تبادل بعض ضروب الانتاج العقلى بين العالم العربى والعالم اللاتينى وهى ناحية حقيقية بأن تكون مجالا لأخصب أبحاث المعهد الجديد .

وفى هذا الوقت الذى استنفد فيه على ما يبدو كشف المكتبات القديمة لا يزال الاستعراب يمثل أملا فى العثور على ذخائر لا شك فى قيمتها، فعنده الجواب عن كثير من المسائل الملحة فى التاريخ السياسى لأسبانيا فى العصور الوسطى، وهى مسائل لاتزال غامضة رغم أن الجزء من التاريخ قد حظى بأكثر الدراسة منذ القدم . ويمكن معرفة إلى أى حد يفتح الاستعراب آفاقاً واسعة فى التاريخ الثقافى من أنه حتى فى المجال الذى لعله أقل من غيره من حيث كونه مظنة للبحث نرى الاستشراق قد قدم مفاجأة بكشف بعض النصوص الشعرية الأسبانية التى ليست إلا مقدمة لأخرى ستظهر لا محالة، وفى مصر بالذات كان العثور على وثائق جديدة تتصل بهذه المفاجأة، فذلك المناخ المتسم

بشدة جفافه ويعد عوناً كبيراً على حفظ مخطوطات أوراق البردى التى تصور كثيراً من الفترة اليونانية فى تاريخ البلاد قد أعان أيضاً على حفظ مخطوطات ممزقة فى كنيس الفسطاط ظهرت من بينها طائفة كبيرة من الأزجال الأندلسية التى اكتشفت أخيراً وهى تميط اللثام عما كانت عليه بعض الجماعات العبرية هنالك من اتصال وثيق بأسبانيا .

وقد انقسمت أسبانيا فى عصرها الاسلامى شطرين بينهما اختلال كبير فى توازن القوى، فالشطر الشمالى استغرقه التدهور العام الذى شمل العالم الرومانى فى الغرب منذ انعزل ولم يعد له اتصال بالعالم الاغريقى فى حين أن الأقاليم الجنوبية ازدهرت وشاركت فيما بلغته الثقافة العربية من أوج، تلك الثقافة التى استكملت مقوماتها بما استعارته من الشعوب التى تمثلتها وكانت قبل تنتمى إلى الإمبراطورية الإغريقية والبلاد الممتدة عند نهر الهندوس، ومن ثم لم يعد خافياً أنه إذا كانت أعظم ضروب الخلق للنشاط الروحى فى القدم وأكثرها ذيوعاً يرجع الفضل فيها إلى اليونان فإن مظاهر التقدم الكبرى فيما بين القرنين الثامن والثانى عشر فى المحيط العقلى يرجع الفضل فيها إلى المسلمين ، ومن ثم كانت العربية لغة التقدم فى حين أن اللاتينية ــ وقد اقتصرت إبان تلك القرون على كونها لغة ثقافية للغرب الأوربى ــ لم تعد لها قيمة ما بالقياس إلى العربية كما كان يرى ذلك روجر بيكون فى القرن الثالث عشر .

وبحكم هذا التفوق العظيم للحضارة العربية ظهرت تأثيراتها فى شمال أسبانيا منذ القرن الثامن ولكن هذه التأثيرات لم تتضاعف إلا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر حين أخذت تنتقل من أسبانيا إلى الشعوب الأوربية الأخرى ذات الثقافة اللاتينية البحتة، وعندئذ تكررت ظاهرة تاريخية مستمرة .

يقول هوراسيو ببلاغة فى رسالته الشعرية إلى أغسطس لم يفقد الرومان جفوتهم

الغليظة الأولى إلا بعد أن فتحوا بلاد الإغريق التى غزت بدورها قاهريها الغلاظ وفرضت عليهم الفنون، وهذا نفس ما حدث فى الغرب الأوربى حيث أدركت البقية الباقية من الامبراطورية الرومانية الغربية التى ظلت عدة قرون فى معزل عن تلك الحضارة الإغريقية التى انتشلتها من الجفوة الأولى مبلغ ما كانت ترزح تحته من تأخر وفقر، ولما هزم اللاتينيون فى أسبانيا وصقلية المسلمين فى القرن الحادى عشر استسلموا بدورهم حيال التفوق الثقافى للمغلوبين وأسرهم ما أعجبهم من علوم وفنون فى الأراضى التى لم يكن قد بعد العهد بغزوها .

وهذا يفضى بنا إلى ذكر شىء عن الطابع الذى اصطبغ به دور أسبانيا فى نقل التأثيرات العربية التى تتسم بأهمية كبرى فى الحركة الثقافية للعالم اللاتينى ولعل عقد المقارنة مع صقلية يلقى كثيراً من الضوء فى بعض الأحوال .

الأغنية العربية الأندلسية

والحقيقة الأولى التى يجدر بنا أن نذكرها فى هذا المقام تحملنا إلى العصر الذى بلغت فيه إمارة قرطبة أشدها وكانت قاب قوسين من مجدها الأكبر العسكرى والسياسى والثقافى، أما الحقائق الأخرى التى سنعرض لها فيما بعد فتنحصر جميعاً فى الوقت الذى تقلص فيه السلطان السياسى للاسلام الاسبانى أو بلغ أقصى مراحل تدهوره . وهذه الحقيقة الأولى فريدة لأنها تكشف عن تأثيرات متبادلة فالشعر اللاتينى الحديث يؤثر فى الشعر العربى والعربى يؤثر بعدئذ فى اللاتينى الحديث، وفيما عدا ذلك من حالات سأعرض لها فيما بعد يقتصر الأمر على التأثير العربى وحده .

اتفق لشاعر من قرطبة هو مقدم بن معافى القبرى من المقربين إلى الأمير عبد الله

(٨٨٨ ـ ٩١٢) أن وصل ما بين الشعر العربى والشعر الشعبى الأندلسى؛ ولما كان الأدب الأسبانى يجنح أبداً إلى تنمية الصور الشعبية فقد دل مقدم باتجاهه هذا على أنه أسبانى أصيل إذ عمد إلى مقطوعة غنائية مما يصطنعه الشعب الأندلسى المزدوج اللغة سواء كانت فى لغة رومانية أم لاتينية حديثة أم عربية شعبية ـ وضمنها ـ باعتبارها خاتمة شعرية لقطعة غنائيـة أو شعرية ـ موشحة مؤلفة من العربية الفصحى ولكن تكوينها شعبى لانقسامها أبياتاً وهو تقسيم غريب على الشعر العربى الكلاسيكى إذ قوافيه متفقة دائماً؛ والموشحة تتألف من نحو ستة أبيات يضم كل منها ثلاثة أجزاء متفقـة القوافى، وقوافى كل بيت تخالف قوافى البيت الآخر، تتلو الأبيات أقفال متفقة القوافى، والقفل الأخير من الموشح وهو المقطوعـة الغنائية يسمى خرجة توحى بالتركيب كله[١] والراجح أن تقسيم الموشح على هذا النحو إلى أبيـات وأقفال، وهو أمر مستحدث غريب فى الوزن العربى، قد أخذه الشاعر القرطبى مخترع الموشح من الشعب الأندلسى؛ ولم يقتصر فى ذلك على المقطوعة الأخيرة بل تجاوزه إلى البيت كله على الأقل فى الأجزاء المتفقة القوافى. هذا إلى أن الأجزاء قد تختلف وقد يتركب جزء قصير مع آخر طويل، وقد يكون للاجزاء الثلاثة المتفقة القوافى قافية داخلية، وأحياناً تبلغ عدة الأجزاء أربعة بدلا من ثلاثة؛ وعلى هذا الوجه تنتج ستة أنواع أو سبعة من الأوزان نعلم أن بعضها قد اخترعه شعراء أندلسيون قبل عام ١٠٢٢ (Bulletin Hispanique XL, p. 350-351) ونعلم أيضـاً أن الموشح الأسبانى قـد راق المسلمين فى المشرق وأنهم حـاكوه فى النصف الأول من القرن الحادى عشر على حد ماذكر الفيلسوف القرطبى الكبـير ابن حزم المتوفى سنة ١٠٦٣، ومنذ ذلك الحين ذاع وانتشر ففى العصر الباهر لصلاح الدين

(١) انظر: ابن سناء الملك: دار الطراز؛ س. م. شترن: مجلة الاندلس ١٩٤٦؛ غرسية قومس: الاندلس ١٩٤٩.

أواخر القرن الثانى عشر عمد شاعر مصرى لامع هو ابن سناء الملك (المتوفى عام ١٢١٢م ٦٠٨هـ) ــ وقد استهواه ذلك الوزن الشعرى الذى نبت فى أسبانيا وكأنما قد استجاب لما بين البلدين من تعاطف فريد ــ إلى تأليف ديوان للموشحات مهد له ببحث نظرى عن هذا الضرب من الشعر أمدنا فيه بملاحظات قيمة عما فيه من صناعة فنية وأبدى إعجاباً رقيقاً بما تنطوى عليه الخرجة من جمال.

وإلى جانب الموشح ظهر الزجل فى أسبانيا وانتشر منها إلى المشرق وهو يتوخى نفس النظام القائم على الدور الشعرى أو البيت ولكنه مؤلف كله باللهجة العربية الشعبية دون أن يتضمن دوره الأخير مقطوعة غنائية ما إلا أن أجزاءه المنتهية بقواف متفقة فى جميع الأدوار وتسمى الأسماط تحمل قافية مطلع ثنائى أو ثلاثى أو رباعى يتقدم الزجل وقد يكون مقطوعة غنائية ولكنه مؤلف بنفس اللهجة التى تؤلف الزجل كله، وتتعدد أنواع الأبيات فى الزجل كما هو الشأن فى الموشح حتى تبلغ سبعة تنتج من اختلاط أجزاء أقصر مع أخرى طويلة ومن التقفية الداخلية للاجزاء.

وهذه الأغنية العربية الأندلسية التى نعلم أنها قد ذاعت منذ وقت مبكر فى العالم العربى انتشرت أيضاً فى العالم اللاتينى الغربى فى صورة الزجل أى دون أن تنتهى بالمقطوعة الشعبية، والشواهد المتعلقة بالغرب ظهرت متأخرة فى الزمن بكثير عن الشواهد الخاصة بالشرق، فلاول شاعر شعبى بروفنسى نعلمه جيلرمو التاسع دوق اكتانيا ويعد فى الوقت ذاته أول شاعر نعرفه فى لغات الغرب جميعا خمس قطع دونت ــ على ما يعتقد ــ بعد عام ١١٠٢ من بين قطعه الشعرية التى حفظت عنه وتبلغ إحدى عشر، وهى تتألف من أبيات على نحو ما فى الزجل بأجزائه الثلاثة المتفقة القوافى (وإن كان أحد هذه الأبيات يتألف من أربعة أجزاء) يتلوها سمط أو أسماط متفقة القوافى فى جميع الأبيات،

مثل هدا نجده عند شعراء آخرين أقدم منه عهداً مثل سركمون ومركبرو فى النصف
لأول من القرن الثانى عشر فعندهم نلقى أشعاراً تمثل الأنواع السبعة للبيت[1] ويتلاشى
ذا النحو من وزن البيت بعدئذ فنعدمه عند المتأخرين من الشعراء ولا يبقى حياً إلا
ى الغناء الشعبى حيث يستعمل بكثرة سواء فى فرنسا أم فى إيطاليا فى الرقص الشعبى
الأغانى الدينية للرهبان الفرنشيسكان فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر وفى أغانى
كرنفالات بفلورنسه فى القرن الخامس عشر، ولا تظل الأنواع المختلفة من البيت
زجلى مستعملة إلا فى أسبانيا العريقة فى شعبيتها دائما إذ نجدها عن الشعراء العلماء
كألفونسو العارف فى القرن الثالث عشر والارثبرست دى حيتا فى القرن الرابع عشر
فيليا سندينو وخوان دلنثيا فى القرن الخامس عشر ومطلع السادس عشر. غير أن تأثير
لزجل العربى الأندلسى من حيث انتشار وزنه فى البلاد الغربية أمر لا يلقى إلا قليلا
ن القبول عند بعض الناقدين الذين لا يحاولون أن يدركوا مدى التأثير العربى فى
شأن أمر واسع الانتشار باعتباره نوعاً من الغناء الذى كان يتخذ فى ضروب الرقص
وغيره من ألوان المباهج الشعبية كما كان يتخذ فى الغناء الدينى بالكنائس، وإنما يرى
هؤلاء الناقدون أن تلك الصورة من الغناء الشعبى مشتقة من الأغانى اللاتينية فى
الكنائس إذ تضم أيضاً ثلاثة أجزاء متفقة القافية غير أن هذه الأغانى الكنسية المعروفة
لا تنتهى أجزاؤها الثلاثة المقفاة بسمط أو أسماط ولكنها تنتهى بمركز، فالناقدون الجاحدون
للتأثير العربى لا يقدرون ما هنالك من فرق بين السمط والمركز رغم أن هذا الفرق جوهرى[2].

(١) Bulletin Hispanique, XL, p. 390. S.

(٢) حتى الناقد الرصين اوربليو رونكاجليا (فى مقاله Laisat estar lo gazel فى Cultura Neolatina وهو لا ينفى بل يتوخى الحذر فى بحثه هذه المسألة لا يراعى التفرقة الدقيقة فى المثالين الهامين اللذين يسوقهما وهما يحملان مركزاً وسمطاً.

هذا إلى أن الذين يذهبون إلى توكيد الأصل اللاتينى الكنسى لشتى ضروب الشعر فى القرون الوسطى لم يعثروا على مثال واحد للغناء اللاتينى فى الصور الست المختلفة للبيت ويشترك فيها الزجل العربى والأغنية الزجلية للشعوب اللاتينية، والاتفاق فى هذه الصور الست دليل لا سبيل إلى إنكاره على أنهما من أصل مشترك، ولما كنا نعلم أن الزجل اخترعه أدباء نابهون قبل أول شاعر معروف بقرنين من الزمان فلا شك أن هذه الأغنية اللاتينية الحديثة مشتقة من الأغنية العربية الأندلسية.

وقد لا يتصور أحد مدى ما هنالك من تعارض فى اعتقاد ان هذا النوع من الأغانى الدينية كمقطوعات الفونسو العالم مشتقة من الغناء العربى الأندلسى ولكن نرى بين الصور التفسيرية التى تمثل العازفين على مختلف الآلات الموسيقية فى أحد المخطوطات الرائعة التى تتضمن تلك المقطوعات الشعرية الدينية صورة تمثل شاعراً جوالا مسيحياً وآخر مسلماً يعزفان على العود ويغنيان معاً، وهذا برهان تصويرى قاطع على ما هنالك من تعاون بين الغناء العربى والغناء اللاتينى، وفى تاريخ متأخر عام ١٣٢٢ نرى أساقفة قشتالة المجتمعين فى محفل بلد الوليد ينذرون المصلين الذين يأتون معهم بشعراء جوالين مسلمين إلى الكنائس للغناء والعزف فى المحافل الدينية بتوقيع أبلغ عقوبة عليهم وذلك بإخراجهم من حظيرة الكنيسة وحرمانهم من الدفن الكنيسى، مما يدل على أن عادة اصطحاب شعراء جوالين مسلمين كانت تقلق بال السلطات الدينية، ثم إن التأثير العربى خارج الكنيسة كان قوياً جدا، فمنذ القرن العاشر نرى العشرة بين المغنين بالعربية والمغنين المسيحيين مثالية ولكن يجدر بنا أن نشير إلى حقيقة فى القرون المتأخرة تعد أكثر من تلك تعبيراً ذلك أنه فى عام ١٢٩٣ كانت تجرى الأرزاق فى بلاط شانجة الرابع على ثلاثة عشر من الشعراء المسلمين واثنى عشر من المسيحيين فقط، وشاعر

القرن الرابع عشر العظيم الارثبرست دى حيتا يذكر لنا أنه ألف كثيراً من الأغـانى لمغنين مسلمين، ويفصل القول فى الآلات الموسيقية التى لم يكن يستعملها «المغنون بالعربية» مما يثبت أن الأمر يتعلق بطبقة من المغنين الذين كان يستعملهم المسيحيون عادة، وكذلك الشأن مع بطره الرابع صاحب أرغون إذ نعلم أنه كان يتخـذ فى قصره شعراء مسلمين جـوالين من شاطبه وكانت بها مدرسة موسيقية عربية ذائعـة الصيت، ونستطيع أن نسوق كثيراً من الشواهد فى القرن الخامس عشر، فلا عجب إذن أن يؤثر الغناء العربى فى الغناء المسيحى بل العجب ألا يكون قد أثر.

الحب الخاضع

غير أن التأثير لا يقتصر على تكوين البيت بل هناك تماثلات داخلية كفكرة الحب الخاضع التى يصورها الشعر البروفنسى مستعينا بكثير من الملامح التى تتردد فى أزجـال ابن قزمان، إلا أن هذا التوكيد مثار استنكار عند كثير ممن يتساءلون : كـيف يتسنى أن تكون القريحة الماجنة الذليلة لهذا الشاعر القرطبى مصدراً لعواطف الحب السامية التى نجدهـا فى شعر الشعراء الجوالين؟ غير أن هذا الاعتراض الذى لا يلتفت أصحابه إلى أنـه ليست كل زجل أزجال هذا الشاعر الخصب ذليلة لا يدرك أننا حين نستشهد بأزجال ابن قزمان لا نستشهد بها على أنها كانت مثالا يحتذى بل على أنها المجموعـة الوحيدة من الأزجال التى تسنى درسها والتى تثبت مدى ما كانت عليه من ذيوع بالأندلس فى النصف الأول من القرن الثانى عشر موضوعات الحب الخاضع الطيع الحب الذى لا يرجو جزاء ويجد فى الألم متاعاً[1].

هذا ومن التأثيرات المتصلة بموضوعات أندلسية فى شعر الشعراء الجولين عدا الحب

(١) أشار الـكاتب إلى مراجع هذا الموضوع فى بحثـه Cantos románicos andaluces فى الفقرتين ٢٦و٢٨ .

الخاضع ما يقبله الجميع فالفرد جانروى يقر بأن ذكر مغامرة ماجنة أو خليعة وإهداء القول إلى من يأوى الشاعر فى كنفه وفخر الشاعر بقريحته وما إلى ذلك مما يظهر فى شعر الشعراء الأولين يرجع إلى تأثير عربى ولكن الفرد جانروى لا يذهب إلى أكثر من ذلك إذ يرى أن الشعر العربى يتعارض تماماً مع الحب الخاضع الذى يتسم بعاطفة متقدة نبيلة على نحو ما يتجلى فى شعر الشعراء الجوالين، ومع ذلك لا يقوم هذا التعارض على أساس وقد اتضح مغزاه بعد أبحاث آسين بلاثيوس عن ابن حزم القرطبى ودراسات غرسية قومس وهنرى بيريه حول شعراء الأندلس.

وتمجيد المرأة وإجلالها يظهر فى القرن الثانى عشر باعتباره اختراعاً غريباً على العصر التروبادورى وبدعة مستحدثة فى عصر كان السلطان الكنسى فيه على الحياة مطلقاً بحيث لا يكاد يجد المرء لهذه البدعة سوابق لا فى الصور القديمة المعروفة منذ ارسطاليس إلى افديو ولا فى تفكير اللاهوتيين والفلاسفة الذين لم يكونوا يرون فى المرأة إلا كائناً خلق بعد الرجل وللرجل وأس المعصية التى اقترفها آدم، مخلوقاً سىء الجبلة قد عاش أبداً خاضعاً للرجل، وإذا كان ادوارد فشلر وكارل فسلر يجشمان أنفسهما العناء فى سبيل تلمس الروابط البعيدة لبيان كيف وصل الأمر إلى إجلال المرأة فى بلاط أمراء بروفنسه فإنهما ينسيان أن فرنسا الجنوبية هذه كانت أكثر من غيرها استعداداً لتصبح المجال المباشر لتلقى تأثيرات الشعر العربى الأندلسى الذى ليست المرأة فيه حبيسة الحريم كما هو الاعتقاد الشائع فأمير قرطبة الحكم الربضى (٧٩٦-٧٢٢) قد نظم معنى السلطان الطاغى للمرأة شعراً حيث يقول:

هكذا يحسن التذلل للحر إذا كان فى الهوى مملوكا

وفى النصف الأول من القرن الحادى عشر قال ابن زيدون:

يكفيك أنك إن حملت قلبي ما لم تستطعه قلوب الناس يستطع
ته أحتمل واستطل أصبر وعز أهن وول اقبل وقل أسمع ومر أطع

ومن هذا القبيل نرى كثرة ساحقة من عبارات التذلل والخضوع للمحبوب، على ن النقد النافر من التأثير العربي قد يعترض على ذلك بأن هذه العبارات قد وردت ى الشعر العربي الكلاسيكي وفهمه على المسيحيين عسير غير أن مثل هذه العواطف نراها في الأزجال الشعبية فالشاعر البلنسي ابن اللبانه يصف في موشح نظمه في اشبيلية قبل عام ١٠٩١ قسوة المحبوب الذي تشبه نظرته سيفاً مصلتا يقطع كل أمل و يزيد على ذلك قوله:

وحن قلبي لمن يظلمه

وكذلك تكثر في الأزجال المتأخرة لابن قزمان عواطف من هذا القبيل، وقصارى القول أن تصوير المحب بأنه عبد خاضع طيع إزاء ما تبديه سيدته من ضروب القسوة فكرة شعرية متأصلة منذ عشرات السنين والقرون الطويلة قبل أن تتراءى ذابلة عند الشاعر الأول جيلرمو التاسع إذ ينعت المحب بالمطيع مما يشير إلى أنه قد شاعت بين شعراء بروفنسه فكرة طاعة المحب وذلته التي استفاضت بين شعراء الاندلس. وكيف لا يكون هذا النحو من تصور الحب شائعاً بين الشعراء المسلمين وأصله ثابت في الشعر العربي الجاهلي ؟ .

بقيت ملاحظة أخيرة نسوقها لتهدئة النقد المضاد للاصل العربي ذلك أن كل ما قلناه ليس معناه أن الشعر الغنائي البروفنسي ولد من العربي، وإنما أريد أن أؤكد أنه تعرض حين نشأته في البلاط الشعري ببروفنسه لتأثير هام فيما يتعلق بأحد الأوزان المختلفة التي استعملها وفيما يتصل بتصويره للحب الخاضع.

من ذلك يتبين أن أول مجال مهيأ للاتصال الوثيق بين الغرب والشرق هو مجال الشعر الذى يتغنى به، فهو يؤثر تأثيراً قوياً بموسيقاه دون أن يجد فى تباين اللغة عقبة ما فى سبيل السامع؛ ثم إن من يلتذ بموسيقى لا يفهم لفظهـا يدرك اللحن والوزن ويلتمس للنظم ترجمة مهما يعوزها من دقة وبراعة فهى تزود المرء بفكرة عما يحتويه وتبث روح الشعر، كذلك وهبت الأغنية الرومانسية الأندلسية الموشحة والزجل حياة فى مطلع القرن العاشر، وكذلك أعان الزجل وغيره من المقطوعات الغنائية الأندلسية على نشأة الشعر الغنائى البروفنسى فى أوائل القرن الثانى عشر.

ولنمض الآن إلى نفس هذه الفترة بداية القرن الثانى عشر لنرى إدخال نوع أدبى آخر إلى أوربا ونعنى به القصة التى لا تحتاج فى انتشارهـا إلى ترجمة دقيقة تستلزم جهداً بل حسبها ترجمة حرة سهلة أولية.

القصة الشرقية

الحالة الثانية التى يتسنى لنا من الوجهة التاريخية أن نلحظ بصددها أن أسبانيا كانت نقطة اتصال بين الشرق والغرب تتعلق بإدخال القصص العربى إلى أوربا.

ذلك أن يهودياً أرغونياً نابهاً تسمى عام ١١٠٦ فى وشقه باسم بدرو الفونسو إذ تنصر فى عيد القديس بطرس San Pedro وشهد تعميده ألفونصو الأول ملك أرغون ألف مجموعـة تضم ثلاثين أقصوصة من أصل شرقى صنفهـا وترجمها من العربية إلى اللاتينية ووضع لهـا العنوان الطموح التالى Disciplina clericalis أى أدب العلماء ومن ثم لم تكن موجهة إلى عامـة الناس. يقول فى المقدمة إنه جمع حكماً للفلاسفـة وأمثالا عربية وأحاديث خرافية على ألسنة الطير والحيوان كل أولئك ليذكر الرجل العالم فى سمر عذب ما قد نسيه ويتزود بالأدب والمعرفة.

كان يكتب إذن لرجال الاكليروس أو المثقفين من أهل المسيحية ولكنه كان يعلم نه لا ينفرهم الجو الشرقى الذى صاغ فيه مؤلفه بل لعله سيبدو لهم جليلا بالنظر لما كانت تستمتع به الثقافة العربية حينئذ من ازدهار، ومن ثم لم يجشم نفسه أدنى مشقة ى إخفاء الاصول العربية للامثال والخرافات على السواء: والاطار العام الذى يضم ؤلفه يقوم على شخصية أب يدعو ابنه إليه حين يدنو أجله ليعظه ويزوده بالنصائح، وهذا الاب يدعى العربى، وعلى هذا النحو تستقى دائماً الحكم والآداب من المصادر لشرقية إذ نجد ذكراً للقمان الحكيم وهو بلعام الوارد ذكره فى الانجيل، وهناك قصة تحدث عن خصيان أحد الملوك (XX) وأخرى عن رجلين من أهل المدن وثالث قروى يذهبون إلى مكة (XIX) ومثال الصداقة الوفية التى تظل حتى الموت لا نجده فى دامون وبثياس وهما كلاسيكيان فى الآداب القديمة بل فى تاجر بغدادى وآخر مصرى (II) وعلاقة مصر بالغرب الاسلامى تتجلى أيضاً فى أن بطل أحد القصص أسبانى نراه وقد تهيأ للحج إلى مكة يدع ثروته فى مصر حيث تجرى بقية حوادث القصة (XV) وإذا كانت تنسب بعض الحكم والامثال إلى حكماء الاغريق فإن هؤلاء يعرفهم العرب كسقراط وقد تشابه مع ديوجنيس (XXVII) وارسططاليس فى رسالته إلى الاسكندر (IV) وأفلاطون (XXV) ولا يستثنى من ذلك كله إلا الحديث عن رجل من سادة القوم يذهب إلى روما للصلاة (XIII) ومع ذلك نجد بدرو ألفونسو يحاول أن يضفى على الذوق الغربى ثوباً من الحج إلى مكة.

يقول «بدرو الفونسو» ويدعى «خادم المسيح» إنه ألف هذا الكتاب (وهو من أصل إسلامى واضح) حتى يعرف المرء كيف يتقى الشر فى هذا العالم على خير وجه وينال المثوبة فى العالم الآخر، ولكن يرى فى نهاية مقدمته أنه لا بد من أن يوجه

هذا الاحتجاج للتحذير إذ يقول «إذا تصفح أحد هذه الرسالة بعين بشرية خارجية ورأى فيها ما لا يجدر ذكره فأنا أوصيه بأن يعيد قراءتها بعين أكثر نفاذاً المرة بعد المرة حتى يقف على ما فى العقيدة الكاثوليكية من كمال، والواقع أن كثيراً من القصص بعيدة عن أن تستوحى مبدءاً خلقياً إنشائياً فأكبر الاقسام تؤلفه ست قصص (خمس الكتاب كله) سيقت لبيان ما عليه النساء من شر وغدر وهو موضوع اقتبسه الادب القصصى العربى من الادب الهندى ويستفيض خاصة فى القصص التى تروى أحابيل الانثى وخداعها؛ وبدرو الفونسو إذ يعلم أنه عالج موضوعاً قليلة مسيحيته يعمد إلى صبغه بالصبغة الخلقية ويذكر أنه إذا كان سليمان قد لعن المرأة الخبيثة فإنه لم يتنكر للزواج إذ يخصص فى الفصل الاخير من الأمثال اثنتين وعشرين آية فى مدح المرأة الطيبة، ولكن رغم هذا التنويه فالأثر الذى يتركه «أدب العلماء» فى النفس أنه كتاب يمقت النساء فى غير هوادة شتان ما بينه وبين أمثال سليمان وتعاليمه الدينية إذ يعمد أبداً إلى المقابلة بين أخطار المرأة الخبيثة وفضائل القديسة، فالمرأة القوية مجد بعلها وموضع ثنائه.

ولنورد من هذه القصص مثالا محاكين فى ذلك من فى القرون الوسطى من الواعظين الذين استوحوا بدرو الفونسو إذ كانوا إذا رأوا أن السآمة قد أدركت سامعيهم وهم فى الصلاة عمدوا إلى رواية أقصوصة تجدد نشاطهم بعد فتور، وهذا ما نحن بسبيله الآن حتى نقف فى الوقت ذاته على ما فى الكتاب من اتجاه إلى بغض النساء وعلى أسلوبه القصصى الخاص به ذلك الاسلوب السريع السهل الذى لا يعنيه من القصة إلا زبدتها والقصة التى سأترجمها متوخياً الدقة ما استطعت هى القصة العاشرة ولتأذنوا لى أن أضيف كلمة على سبيل الإيضاح :

«يحكى أن رجلا غاب عن داره فى سفر إلى بلد بعيد وأوصى أم زوجه بأن

ترعى ابنتها فى غيبته غير أن الزوج علق قلبها برجل آخر وأخبرت بذلك أمها فأعانتها على حبها إشفاقاً عليها، وذات يوم هيأتا طعاماً للحبيب ثم جلس الثلاثة يأكلون، وبينما هم كذلك وإذا بالزوج يطرق الباب فنهضت المرأة ووارت الحبيب فى الحجرة ثم فتحت الباب للزوج، ولما دخل أمر بتهيئة الفراش لما كان به من نصب فاضطربت المرأة ولم تدر ما هى فاعلة لكن أمها أقبلت عليها تقول: أى بنيتى لا تعجلى فى تهيئة الفراش حتى نرى زوجك الحشية التى صنعناها. ثم مضت العجوز تخرج الحشية ورفعت على قدر ما وسعها أحد أطرافها وأعطت ابنتها الطرف الآخر لترفعه، وهكذا سخرتا من الزوج وأفلت الحبيب المتوارى من وراء الحشية الممهدة، وعند ذلك قالت الأم لابنتها مهدى على فراش زوجك الحشية التى صنعناها ونسجناها بيدى ويديك. قال الزوج: وأنت ياسيدتى هل تحسنين صنع مثل هذه الحشية فأجابت: نعم يابنى عندى مثل هذه كثير نسجتها.

قصة ذائعة انتقلت إلى كثير من المجاميع القصصية اللاتينية والاسبانية الشعبية والفرنسية والالمانية وظلت تتردد إلى القرن الخامس عشر، كما انتقلت إلى القصص الخرافية الفرنسية والمسرح الشعبى الانجليزى وخاصة إلى كتب الامثال التى جعلت ليستعين بها القسيسون الرهبان الاوفياء «لادب العلماء» وهم الذين أهدى إليهم بدرو ألفونسر كتابه. وليس من اليسير علينا اليوم أن ندرك كيف أن قصة كهذه يمكن أن تتردد فى التراث الدينى لكنيسة ما غير أن بدرو الفونسو يطلب من القارىء ـ كما رأينا ـ ألا يقرأ كتابه بالبصر المتغير بل بالبصيرة الروحية وتمشياً مع ما سنه هذا الاخلاقى الجرىء من تخلص مارع توسل القوم بما لديهم من أدوات التأويل والرمز للقصة وأمثالها؛ ومن المصنفات التى شاعت بين الوعاظ مجموعة وضعت فى فرنسا أو انجلترا أوائل القرن الرابع

عشر عنوانها Gesta Romanorum وهى تؤول تأويلا رمزيا فى المثال الثالث والعشرين بعد المائة تفاصيل هذه الاقصوصة اللاذعة : فالرجل الغائب فى سفره إلى بلد غريب هو كل مسيحى حياته فى هذا العالم الفانى رحلة كما يقول صاحب الزبور، والمرأة الفاسقة هى الشهوة والرذيلة، وعودة الزوج الغائب الذى يطرق باب داره تمثل التوبة والصوم والصلاة وأم الزوج الخبيثة هى العالم الآثم الذى يعمى المرأء حشية الغرور والملذات وهكذا يصبح كل عنصر روحياً .

والنجاح الجوهرى الذى أصابه بدرو الفونسو أنه ساق مجموعته بجرأة لا على أنها كتاب يضم أمثالا أخلاقية متغيرة أو دنيوية كما يفعل سائر القصاص ومؤلفى الاحاديث الخرافية بل ساقها فى مساق التعاليم الخلقية المسيحية لتهدى المرء إلى ما ينال به الثواب فى العالم الآخر متوخيا فى ذلك اتجاها أسبانيا أصيلا من الاهتمام بذلك العالم، ومن ثم أدخل كتابه فى مجال العظة مما أظفره على وجه الدقة بنجـــاح عظيم، لاجدال فى أن النجاح كان كبيراً لان البدعة كانت فريدة فلاول مرة أصبحت تقرأ فى أوربا قصص تؤلف نوعاً أدبياً لم يكن أحد يدرى عنه شيئاً ولم تخلف فيه العصور الاغريقية اللاتينية القديمة أثراً ما، وأصبحت تقرأ معزوة إلى عالم جذاب لغرابته مستندة إلى سلطان الفلسفة الشرقية؛ على هذا الوجه انتشر «أدب العلماء» بسرعة فى أنحاء أوربا وكان أكثر الامثال ظهوراً ولهذا آثرته بالذكر لابين مدى الطاقة الذيوعيـــة العظيمة لبعض ضروب الإنتاج الادبى العربى والرغبة فى الاستيعاب التى كان يبديها الغرب نحو تلك الإشعاعات التى جعلت تنطق من أسبانيا وقد هيئت لتلائم الذوق الغربى، وكان لابد للعلماء المحدثين الناشرين لهذا الكتاب من أن يعتمدوا على نحو ستين مخطوطاً موزعة بين برشلونة

وكرا كوفيـــا وبين روما وابساله[1] وكتاب هذا شأنه من حسن التأليف كان مصدراً لجميع كتب الأمثال والمواعظ اللاتينية فى القرون الوسطى كما رأينـــا فى مجموعة Gesta Romanorum وكما ترجم إلى اللغات الأدبية الكبرى ترجم إلى اللغات الصغرى وظل موضعاً للثقة عدة قرون، وفى القرنين الثانى عشر والثالث عشر نظم شعراً إلى الفرنسيـة مرتين وفى القرن الرابع عشر ترجم إلى الإيطالية وفى جاسكونيا وإيسلنده، وفى القـرن الخامس عشر ترجم فى أسبانيا وفرنسا وألمانيا وانجلترا، وجميع القصصيين فى أوربا اقتبسوا منه حكايات واصطنعوها بعد ذلك فى أسلوبهم سواء المؤلفون المغمورون والمجهـولون أم أشهر المشاهير فى أسبانيا وإيطاليا وانجلترا مثل دون خوان مانويل والاثبرست دى حيتا وبوكـاشيو وشوسر فجميعهم مدينون بالفضل لبدرو ألفونسو فى موضوعات قصصيـــة، ومدينون له فى شىء آخر هو الثوب الذى يكسو الروح الخلقية.

فبدرو ألفونسو أدخل فى الأدب الأوربى القصص الشرقية اللاذعة حتى لا تقرأ فقط بعين بشرية مجردة بل بعين نافذة كاثوليكية، وهذا النحو من النظر الملائم لذوق أسبانيا ازدهر واستطالت حياته فالارثبرست دى حيتا يريد أن تفهم السخريات التى وردت فى كتابه على وجه «دقيق» لأنها يكتبها «باسم العقيدة الكاثوليكية» (المقدمة) وروح بدرو الفونسو تثير صدى فى دكا مرون إذ يقول بوكاشيو إنه إلى جانب الأمثال النافعة يورد «أموراً كاثوليكية» سامية فى أصفى أقاصيصه.

هذا والبدعة التى أشعها أدب العلماء من أسبانيا قد قدرت من الوجهة التاريخيـة

(١) يستطيع الباحث أن يقف على مدى ما لهذا الكتاب من أثر من كتاب Gonzalo Menéndez - Pidal la Historia General de las literaturas Hispánicas - ١ - ١٩٤٩ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

ذلك أنها سبقت بقرن أو أكثر الترجمات الأخرى للقصص العربية فى بلاد الغرب الأخرى كالسندباد أو كليلة ودمنة وكان لها صدى أكثر من تلك المجموعات.

وقد انتشرت القصة شأنها فى ذلك شأن الأغنية تقريباً دون أن تلقى صعوبة ما لأن أسلوبها هو الأسلوب الذى اصطنعه بدرو الفونسو ببراعة، وفضيلته - كما رأينا فى النموذج الذى أوردناه - لا تتمثل فى الكتابة الدقيقة الغاصة بتفاصيل كثيرة مزدانة باستطرادات وصفية كما يرى فى ألف ليلة وليلة، فأدب العلماء يتوخى الخطوط العامة للقصص ولا يعنى إلا بالعلاقة الوثيقة التى تربط بين الحوادث دون الإطناب فى الغرض فكل ما يهمه هو التركيب فى أوجز صورة للفكرة الأساسية وأكثرها ترابطاً منطقياً ويدع بعدئذ مالا ضرورة له، وترجمة قصة على هذا النحو فى الطراز التركيبى الذى لا توجه فيه العناية إلى الصورة دون أن تقترن بصعاب أدبية يمكن أن ينهض بها كل إنسان كما يمكن أن تتردد وتنتشر بسرعة.

وقد أخذت تذاع فى أسبانيا أيضا بعد الأغنية والقصة المؤلفات العربية ذات الطابع العلمى على نطاق واسع وهى تتطلب ترجمة شاقة ولكن هذا الموضوع جدير لسعته بأن يؤلف فصلا مستقلا حتى يبلغ بنا إلى المؤلفات العلمية والأدبية لألفونسو العالم وبها تختتم فترة التأثيرات الإسلامية الكبرى التى انتقلت عن طريق أسبانيا إلى البلاد المجاورة.

ولكن كل ذلك لا ينتهى بانتهاء عصر الفونسو العالم كما هو الظن إذ تستمر تيارات لا تبلغ مبلغ ما لتلك من أهمية سأذكر منها حالة واحدة أختتم بها البحث ليست جديرة بالتنويه لتأخرها فى الزمن فقط بل لأنها تبين ما لأسبانيا من قوة متمثلة كبرى فيما يتعلق بالعناصر الغربية التى تلقتها، أشير بذلك إلى الفكرة الأدبية للمسلم والعربى.

اتجاه العطف على المسلمين

لعل هذه النقطة من الموضوعات التى تحتاج إلى دراسة جديدة لما يسود الآراء التى أثيرت حولها من اضطراب؛ لكن مما يدعو إلى الاعجاب قول الاستاذ الكندى الثبت م.ا. بوجنان فى دراسته إن تقدير المسلمين فى أسبانيا لا سبيل إلى تصوره إلا بعد عام ١٤٩٢ لما تمت الغلبة على المسلمين بل لكى تظهر فى أسبانيا الفكرة الرومانتيكية عن شعب شرقى لابد من افتراض تأثير لقصتى Parténopeus de Blois أو Flor et Blancheflore وهما قصتان لم تنتشرا إلا فى أوائل القرن السادس عشر.

لاشك أنه حين كان الإسلام خطراً داهما على أسبانيا لم يكن من المستطاع تصور المسلمين إلا أعداء لابد من قتالهم، هكذا ظهروا فى ملحمة السيد وغيرها من الملاحم ولكن ينبغى ألا ننسى أنهم لم ينظر إليهم قط باعتبارهم أعداء ألداء لا سبيل إلى الوفاق معهم كما يبدون فى الملاحم الفرنسية فالمسلمون والمسلمات يثنون على السيد القاهر لأنه يحسن معاملتهم، والشاعر يحزنه ما يعانيه أهل بلنسية من المسلمين أثناء حصارهم من مجاعة وابن غلبون «المسلم المسالم» صديق البطل القشتالى؛ ولما تم التفوق المسلمين بعد ذلك وصار أمراً لا موضع فيه لنزاع إذ لم يبق للاسلام فى شبه الجزيرة سوى مملكته غرناطة وكانت محمية لقشتالة لا تمثل خطراً ذابال انقطعت الغاية من حركة الاسترداد إبان القرنين الرابع عشر والخامس عشر ولذلك نرى القشتاليين بدلا من أن يستشعروا نحو تلك القلة القليلة من المسلمين اللاجئين فى آخر معقل لهم بغرناطة الحقد والغيظ يحسون بأنفسهم مدفوعين إلى تلك الحضارة الغريبة وذلك الترف الشرقى فى الملبس وتلك الزينة الرائعة فى المبانى، والأسلوب العجيب فى الحياة وامتطاء صهوات الجياد والتسلح

والقتال وتلك النظم الزراعية الدقيقة فى مرج غرناطة ثم إن غير قليل من فرسان قشتالة لاسيما المنفيين قد ثروا المقام فى غرناطة وكثير من السادة فى قشتالة كانوا يتخذون عرفاء من العرب لتشييد قصورهم وزخرفتها وكثير منهم من كانوا يتوخون العادات العربية ويلبسون الثياب العربية ومن هؤلاء الملك انريك الرابع نفسه، فالتعلق بالحياة الاسلامية كان الاتجاه الغالب يومئذ وهو يتطلب دراسة خاصة من جانب المستعربين.

وفى ظل هذا الاتجاه نشبت حروب غرناطة حين استقر عزم الملكين الكاثوليكيين على استرداد المملكة الأخيرة التى بقيت للمسلمين وتجلى ذلك الاتجاه فى مظاهر شتى لا يتسنى للنقد الأدبى أن يتصور اليوم بعضها ولنسق لذلك مثلا.

فى مستهل تلك الحرب الأخيرة سقطت الحامة فى أيدى المسيحيين عام ١٤٨٢ وحول هذا الفتح ألفت مقطوعات شعرية رومانسية ظل يتغنى بها فى أسبانيا طوال القرن السادس عشر غير أن هذا الشعر لم يكن يتغنى فيه بنشوة النصر الذى أصابه المسيحيون بفتح معقل حربى عظيم الشأن كالحامة بل بآلام المسلمين لما عانوه من خسران بفقدهم إياه، ومن هذه القطع تلك التى تردد هذا المركز الشعرى الذى يحرك القلوب لما ينطوى عليه من حرقة وألم «ويلى على الحامة !» وقد قيل على لسان ملك غرناطة، ويؤكد بيرث دى حيتا مؤرخ الحروب الأهلية لهذه المملكة أن هذا الرومانس قد وضعه المسلمون إذ يقول: «وضع هذا الرومانس بالعربية عند سقوط الحامة وكان وهو فى اللغة مثاراً لأشد الآلام والأشجان حتى لقد حرم الغناء به فى غرناطة إذ كان كلما غنى به أحد فى أى بقعة أثار الألم وحرك النفوس للبكاء والعويل» وزاد على ذلك أن

هذا الرومانس كان يغنى به أيضاً فى اللغة الأسبانية؛ وقد آمن بصحة هذا التوكيد مؤرخ الشعر العربى فى أسبانيا وصقلية كوند دى شاك وكذلك ميلا ومننديث بلايو وإن كان ذلك التوكيد لا يقوم على أساس. لكن قد يقال: ما الداعى إلى نفى أن الأسى على سقوط الحامة قد نظم شعراً بالعربية؟ وردنا على ذلك أنه ينبغى أولا ألا ننسى أن بيرث دى حيتا وهو ليس مؤرخاً بل قصصى يؤكد أيضاً أنه كان يغنى فى العربية بأشعار أخرى لا يخفى أنه قد ألفها هو أو شعراء آخرون فى القرن السادس عشر؛ ثانيا مما يدعونا إلى الاقتناع بهذا الرأى أن لدينا أشعاراً رومانسيـة أخرى تتصل بحروب غرناطة ذاتها أشد أصالة فى استيحاء الروح الإسلاميـة لكنها بلا جدال من أصل أسبانى.

وبينما كان الملك فردناند يحاصر الحامة عام ١٤٨٩ اشتد البرد وبدا للجيش المحاصر أن الضرورة تقتضى رفع الحصار وقد شاع منذ ذلك الحين رومانس اقتصر مضمونه على كلمات نطق بها مسلم وهو على سور المدينة المحاصرة إذ قال للملك فردناند اذهب فلا قبل لك بزمهرير الشتاء وبالمدينة من الخبز واللحم ما يكفى عشرة أعوام وفيها عشرون ألفاً من المسلمين قد آلوا على أنفسهم أن يموتوا دون أن يستسلموا.

فهذا الرومانس الذى ينبض بالروح الاسلامية قد ألف فى معسكر المسيحيين ذاته وقد لحنه الموسيقيون فى مصلى الملك فردناند فى ثلاثة أصوات ولا شك أنه ألف بين سبتمبر واكتوبر من هذا العام أى عام ١٤٨٩ لما أمر الملك حين أخذ يشتد البرد باتخاذ دور بجدران وسقوف لقضاء الشتاء فيها بدلا من خيام المعسكر، وقد أعجب المحاصرين وهم يغنون هذا الرومانس العزة الكريمة التى أبداها المحاصرون؛ وأقبلوا بهمة على تشييد دورهم استعداداً لحصار طويل وجاءت الملكة نفسها ايزابيل الباسلة فى شهر

نوفمبر لتقيم فى المعسكر الشتوى ولا شك أن القوم قد غنوا عند استقبالهم الملكة استقبالا حافلا بمهرجانات وموسيقات برومانس المسلمين الذين أقسموا على الموت، وبعد عام من بقاء الملكة هناك أسلم أهل بسطة المدينة المحاصرين بعد أن أيقنوا أنه لا سبيل إلى رفع الحصار.

هذه هى نقطة البدء فى اتجاه العطف الأدبى على المسلمين Maurofilia كما يظهر فى أقدم الأشعار الرومانسية الموريسكية[1]: وهو يتألف من شعور يقوم على الاجلال والعطف إزاء نبل العدو، والاحترام والشفقة إزاء مصاب المغلوب ثم إعجاب فى أشعار رومانسية أخرى بالثقافة العربية التى تخيلها القوم فى مظهر فخم من العادات وبهجة رشيقة فى السلوك وأناقة ملكية رقيقة.

وقد اتضحت بعد الدراسات العابرة الحاجة إلى بحث جديد فى تاريخ تصوير العالم الموريسكى كما يبدو فى الرومانس[2] ومما لا شك فيه أن هذا التصوير ينطوى على كثير من الحقيقة فى أقدم الأشعار الرومانسية دون المتأخرة التى تستمتع بشهرة أوسع وقد كتبها أكثر الشعراء تبريزاً فى العصر الذهبى للادب الأسبانى، ونوع أدبى هذا شأنه من التفرد كان جديراً بأن يبلغ فى العصور المتأخرة حد تصوير عالم من التذكر المثالى، وقد اتخذ فى أواخر القرن السادس عشر مثله مثل النوع الأدبى المعروف بأدب الراعى

---

(١) أهمل هذه الفترة الأولى ج. جيرو فى أبحاثه التى نشرت على مدى سبع سنوات فى Bulletin Hispanique بين عامى ١٩٢٨ و ١٩٤٤ بعنوان La maurophilie littéraire en Espagne au XVI siècle.

(٢) هـ. أ. ديفيرارى فى رسالة قدمها الى جامعة بنسيلفانيا فيلادلفيا عام ١٩٢٧ موضوعها The sentimental Moor in Spanish literature before 1600 وردت عليه باربارا ماتولكا فى Romanic Review XIX, 1928 p. 158-161.

وسيلة يقنع بها الشاعر ذات نفسه، وقد استعان لب دى فيجا بهذا Género pastoril التقنع بكثرة وتبعه فى ذلك عدد لا يحصى من الشعراء الذين جاءوا على أثره حتى أثار عاصفة من الهجاء المسموم على أولئك الشعراء الذين ظن الظانون بهم أنهم تركوا قانون المسيح إلى قانون محمد ونسوا أن يحيوا فى أرض أسبانيا التى لم يعد فيها موسى ولا عبد الله ولا غزول الفارس على الأسلوب الزناتى برمحه ذى المقبض.

ولم يقتصر النوع الموريسكى على توليد أشعار رومانسية بل أنتج قصصاً، ففى أعظم العصور ازدهاراً منتصف القرن السادس عشر ظهرت القصة الكلاسيكية تاريخ ابن السراج وشريفه الجميلة Historia del Abencerraje y de la hermosa Jarifa حيت يتنافس المسيحيون والمسلمون وهم فى معمعة القتال فى الكرم والاجلال بعضهم مع بعض، تتلو هذه فى فترة الهجاء والسخرية قصة بيرث دى حيتا المشهورة تاريخ الحروب الأهلية فى غرناطة Historia de las guerras civiles de Granada عام ١٥٩٥ وقد كتبت نثراً تتخلله أشعار رومانسية تصور بهرجا تاريخيا وخلاصة ما يضمه الاتجاه إلى العطف الأدبى على المسلمين فنرى الزمرات والمحافل الرائعة ومظاهر البهجة والتشريفات والتحرر والصراع والقتال، فهذا الكتاب الذى اشتهر لكونه أصلا من أصول القصة التاريخية الحديثة قد نشر فى أوربا ذلك الطراز من الأدب حول المسلم ذى الصبغة الأسبانية كما ظهر فى القصة الغرناطية Le roman grenadien وهو نوع خالد، وما لبث كتاب بيرث دى حيتا إلا قليلا حتى ترجم إلى الفرنسية عام ١٦٠٨ وكان من أثر ذلك أن ظهرت فى فرنسا منذ النصف الثانى من القرن السابع عشر قصص عاطفية شخصياتها إسلامية واستحدثت ترجمات واشتقاقات من الأصل الاسبانى وأوبرا عن بنى سراج والثغريين، ولما درس توماس بلاكويل فى انجلترا هومير عام

١٧٣١ وكذلك شأن توماس بيرسى عند دراسته لبدايـــة الشعر الانجليزى استندا فى دراستهما على الأشعار الرومانسية الموريسكية باعتبارها تمثل الشعر الطبيعى الحق، وكذلك فعل هردر فى ألمانيا منذ مطلع الحركة الرومانتيكية فى فترة ترجم فيها كتاب بيرث دى حيتا إلى الانجليزية عام ١٨٠١ وإلى الألمانيـة عام ١٨٢١ وإلى الفرنسيـة مرة أخرى عام ١٨٠٩ فترة ظهرت فيها الأعمال الأساسيـة فى النوع الغرناطى مثـل او براتشرو بينى بنوالسـراج Les Abencérrages وآخـر بنى سراج لشاتو بريـــان عام ١٨٢٧ وقصتى وشنطن أرفنج «فتح غرناطـة» ١٨٢٩ Le dernier des Abencérrages The conquest of Grenade وأساطير الحمراء ١٨٣٢ Legends of the Alhambra وفى ذلك الحين أبدى والتر سكوت وقد أدركته الشيخوخة أسفه إذ لم يكن قد عرف كتاب بيرث دى حيتا ليقص منه موضوعاً عن المسلمين الغرناطيين.

فهذا الهوى مع الاسلام الغرناطى الذى ظهر إشعاعه من أسبانيا ملموسـاً فى هذه المجموعة من الأعمال الأدبية التى جعلت تظهر خلال قرون ثلاثة أردت أن أعرضه فى هذا المقام لأنه يعيننا على تأييد حالات أخرى مختلفة من الأشعاع لا يمكن تتبع بحثها مادياً كما هو شأن الأغنية الأندلسية التى ذكرناها آنفاً وهو اعتبار مجد لدفع الشك فى توسط أسبانيا بين الاسلام والمسيحية.

قصيدة سياسية لابن طفيل لم تنشر

بقلم الدكتور إميليو غرسية غومس

وتعريب الأستاذ احمد هيكل

كان «ابن طفيل» الوادى آشى (المتوفى سنة ٥٨١ = ١١٨٥ بمراكش) ومؤلف الكتاب الأشهر «رسالة حيّ بن يقظان» شاعراً حينما يستطيع أن يفرغ للشعر، شأنه فى ذلك شأن أى عربى يحس نفسه. نستطيع أن نفترض ذلك فيه لو لم يؤكده لنا أفضل مترجم له (والوحيد فى الحقيقة حتى الآن) Léon Gauthier الذى فى رسالته الصغرى للدكتوراه « Ibn Thofaïl: sa vie, ses oeuvres » (المطبوعة فى باريس Leroux سنة ١٩٠٩) وفى الصفحتين الرابعة والعشرين والخامسة والعشرين[١] — قد أعد لنا قائمة صغيرة بما كان له علم به من أشعار الفيلسوف العظيم. وهى: ثلاث قطع أوردها «المراكشى» فى «معجبه» (طبعة Dozy ص ١٧٤ وترجمة Fagnan ص ٢٠٨ — ٢٠٩[٢]) وأربع قطع واردة فى مخطوط باريس (رقم ٣٣٤٧ وقديما رقم ٨٦٧) وهو «مركز الإحاطة» لابن الخطيب[٣] (وتلك القطع هى: قطعة من قطع المراكشى، وقطعتان أخريان صغيرتان جداً، ثم قصيدة من ١٤ بيتاً حول استيلاء «أبى يعقوب يوسف» على «قفصه» سنة ٥٧٦ = ١١٨٠ — ١١٨١). ثم قصيدة تعليمية ذات موضوع طبى، قد أشار اليها «غازيرى» فى Bibl. Arab-Hisp. Escur. بالمجلد الثانى صفحة ٧٦.

---

(١) وكذلك الطبعة النهائية «لحى بن يقظان» «ROMAN PHILOSOPHIQUE D' IBN THOFAÏL» (بيروت ١٩٣٦ معهد الدراسات الشرقية بكلية آداب الجزائر ٣) لنفس المؤلف ص ٤ وكذلك مقال ابن طفيل لـ CARRA DE VAUX فى «ENCYCLOPÉDIE DEL ISLAM» ج ٢ ص ٤٥٠ — ٤٥١.

(٢) قطعتان من قطع المراكشى قد نشرتا مرة اخرى مع ترجمة FAGNAN فى الجزائر، BULL. DES ÉTUDES ARABES، عدد ٣٠، ١٩٤٦، ص ١٩٥.

(٣) مقال الاحاطة حول ابن طفيل لا يوجد فى طبعة القاهرة المفككة، ولم أستطع الرجوع الى المخطوطات فى هذا الظرف.

من هذا النتاج القليل، ترجم Fagnan قطع « المراكشى » فقط. أما Gauthier فانه لم يجرؤ على ترجمة قطع «ابن الخطيب» مؤكداً أن هذا النص الى جانب عدم أهميته فهو يبدو كثير التحريف، الأمر الذى لا يشجع على الترجمة. وقد تابعه فى هذا الرأى R. Basset .

وفى الصفحات التالية أقدم نصاً (يبدو لى مضبوطاً تماماً رغم أنه لم يرد الا فى مخطوط واحد) وترجمة(*) لقصيدة لابن طفيل، لم تنشر ولم تعرف. (وهى ذات ٤٤ بيتاً من الطويل) وقد وردت فى التاريخ الموحدى القيم « لابن صاحب الصلاة » (وباللوحات ١٣٧ ب — ١٣٨ أ من مخطوط «أكسفورد» رقم ٧٥٨، Marsh رقم ٤٣٣)

ومعروف أن تحقيق هذا التاريخ وترجمته لدى منذ زمن، وأنا أترقب نشره فى أقرب وقت(١).

وانه ليسعدنى أن أعود الى الاشتغال بالمؤلف الاسبانى العظيم، الذى شحذت معه أول أسلحتى فى ميدان المعرفة الاستشراقية(٢) لأبرز قريحته الشعرية فى قصيدة سياسية، ليس يخلو موضوعها، ولا الباعث عليها فى نفس الوقت من أهمية تاريخية ما.

ولنلخص أولا سوابق القصيدة، حسب تاريخ «ابن صاحب الصلاة» السالف الذكر.

مرض الخليفة الموحدى «أبو يعقوب يوسف» (الذى حكم من سنة ١١٦٢ — ١١٨٤) بمراكش أربعة عشر شهراً، وخمسة عشر يوماً، من أوائل سنة ٥٦٥ (التى تعادل ٢٥ سبتمبر سنة ١١٦٩) الى يوم الجمعة السادس عشر من ربيع الأول سنة ٥٦٦ (المعادل

(*) ترجمة القصيدة منشورة فى القسم الأوربى من هذه المجلة (المعرب).

(١) تحقيق النص العربى بمساعدة الصديق العزيز الأستاذ عبد العزيز الاهوانى المدرس بجامعة «فؤاد الاول»

(٢) فى رسالتى للدكتوراه «UN CUENTO ÁRABE, FUENTE COMÚN DE ABENTOFÁIL Y DE GRACIÁN» وهى منشورة فى «REVISTA DE ARCHIVOS, BIBLIOTECAS Y MUSEOS» XXX (1926) وهى عمل شباب اعتقد أنه لا يزال يحفظ فى أساسه أهميته التى اعترف بها GAUTHIER نفسه، على الرغم من أنه يحتاج من غير شك الى اعادة نظر جادة.

٢٧ نوفمبر سنة ١١٧١) ذلك اليوم الذى خرج فيه لأول مرة ليؤم صلاة الجماعة. وقد عاق هذا المرض الخليفة عن انجاز وعده الذى قطعه للموحدين فى اسبانيا: من الذهاب بنفسه إلى شبه الجزيرة على رأس حملة عظيمة، لإقرار الأحوال الأندلسية المضطربة، التى زعزعتها الانتقاضات الدائمة من «ابن مردنيش» والهجمات الجريئة من الملوك المسيحيين.

ولكن المرض لم يمنع الخليفة من متابعة خطته، فاتخذ وهو فى فراش المرض كل ما أمكنه من التدابير اللازمة لاعداد الحملة على أحسن وجه، تلك الحملة التى طالما استعد لها، والتى ما كاد يبرأ حتى قادها حقيقة الى النصر. وقد كان يتردد على قاعة الخليفة المريض شخصيات ذات شأن، منها الوزير : «ابن جامع». والفقيه «أبو محمد عبد الله المالقى» وعدة من شيوخ الموحدين، ثم من يلون الوزير ويأتون فى المرتبة الثانية، وهم: أطباء البلاط «أبو مروان بن قاسم»، و «أبو بكر بن طفيل»، وآخرون، ممن يقررون للخليفة ما يناسبه من الطعام والشراب وسائر الاشياء.

ومع هؤلاء كان الخليفة يناقش المسائل ويرد على الرسائل ويحكم كل تدبير. وقد كان من المسائل التى تؤرق الخليفة، مسألة إحضار القبائل العربية الشهيرة من افريقية لضمها الى الجيش، تلك القبائل التى اقتحمت المغرب فى القرن الحادى عشر، وغيرت ظروف الحياة بالمغرب فى جميع النواحى، وجرت كثيراً من الكوارث، وأدت الى عدة قلاقل واضطرابات.

وليس ضرورياً أن ألح على هذه الحقائق، فقد خصص لها G. Marçais كتابه الاساسى « Les Arabes en Berbérie du XI^E au XIV^E siécle » (والآن قد عمق فى اطار اوسع فى كتابه «La Berbérie musulmane et L' Orient au moyen âge» المطبوع فى Paris, Aubier, 1945) وزيادة على ذلك، فإن تلك الأحداث قد وجدت الصدى الذى تستحق عند جميع المؤرخين من قدامى ومحدثين شرقيين وغربيين.

وإذن فسنحصر أنفسنا فى القول بنفس كلمات «ابن صاحب الصلاة» أن الخليفة «استدعى العرب [١٣٧ب] وخاطبهم بهذه القصيدة، على حاله المذكورة يحرضهم فيها الى الجهاد، ويستدعيهم الى الغزوة العظمى التى بنيته بأوفر الاستعداد، ويصفهم فيها بما هم فيه من الشهامة والزعامة، ويستدنيهم غاية الاستدناء، ويناديهم غاية النداء، ويستقربهم بالقربى التى تجمعهم فى «قيس عيلان»، وأنهم السيف الماضى فى نصر الدين، وحمايته وقمع المارقين ودفع الكافرين»

تلك القصيدة هى قصيدة ابن طفيل التى نحن بصدد دراستها.

ولم تؤت القصيدة ثمارها المرجوة بسرعة، فعاد الخليفة ـ وقد استبد به القلق لتأخر العرب ـ الى توجيه قصيدة أخرى (ذات ثلاثة وعشرين بيتا من بحر الطويل) وهى هذه المرة من نظم «ابن عياش»، وواردة كذلك فى مخطوط «ابن صاحب الصلاة».

وفى النهاية أجاب العرب النداء الملح، وقرروا التوجه الى مراكش حيث تحتشد باقى القوات كاملة الاعداد.

وبرىء الخليفة من مرضه، وبعد أحداث ليس هنا محل ذكرها بدأت الحملة التى غيرت معالم العمران فى اشبيلية[١] والتى ثبتت فى الأندلس دعائم حكم الموحدين.

لماذا كلف أبو يعقوب ابن طفيل صياغة القصيدة الأولى ؟ لقد كان الى جانب الثقة التى يكنها الملك لطبيبه ـ وليست لمجرد الوظيفة ـ والى جانب الايمان العميق بقريحته الأدبية، أمور أخرى من الجائز أن تضاف الى كل أولئك. فقد كان «ابن طفيل» قيسيا[٢] أى سليل بطون تنتسب الى «قيس عيلان» وهى احدى القبائل القوية الكبرى بين جميع القبائل العربية الشمالية القديمة[٣].

(١) فى هذه النقطة قد نشر نص ابن صاحب الصلاة المأسوف عليه الاب MELCHOR M. ANTUÑA وأحسن الانتفاع به فى كتابه «SEVILLA Y SUS MONUMENTOS ÁRABES» المطبوع بالاسكوريال سنة ١٩٣٠. جامعاً مقالات قد سبق نشرها فى المجلة الاغوسطينية «RELIGIÓN Y CULTURA»

(٢) راجع L. GAUTHIER «ابن طفيل حياته وأعماله» ص ٢ ـ ٣.

(٣) راجع المقال المطول لـ A. FISCHER وعنوانه «KAIS - AILAN» فى «ENCYCLOPÉDIE DE L' ISLAM» ج ٢ ص ٦٩٢ ـ ٦٩٨.

وإليها كان يحاول دائما أن ينتسب الخلفاء الموحدون (فى مغالطة نسبية مألوفة اعتادت عليها الأسر البربرية الحاكمة) كما رأينا فى النص المنقول عن «ابن صاحب الصلاة» منذ قليل، وإليها كذلك كان ينتمى العرب الموجهة إليهم دعوة الجهاد. (راجع البيتين الثامن والخامس والعشرين، ففى الأول يناديهم الشاعر «أفرسان قيس» ثم يخصص «من هلال بن عامر[1]»).

ولابد أن يكون لعقدة التضامن العنصرى – الذى كان له أثر فعال عند العرب – وزن عند التكليف بانشاء القصيدة.

والحق أن الوادى آشى المتفنن العظيم قد خرج فخورا مما كلف بـه من أمر. فقصيدته – رغم ما بها من زخرف وما فيها من ثروة لفظيـة – سهلة التنـاول قريبة الفهم، شأنها فى هذا شأن سائر الشعر السياسى العربى[2] الذى لم يلق – مع الأسف حتى الآن – حظه من الدرس الجيد.

فالتركيب المنطقى بسيط واضح كما ينتظر من فيلسوف عظيم.

الابيات من الاول الى السابع دعوة قوية متحمسة الى المجد الحربى، الشىء الوحيد الذى تتعلق به القلوب، وقد رن فيها صدى المتنبى[3].

---

(١) حول بنى هلال تاريخهم وأسطورتهم، راجع مقال «J. SCHLEIFER» فى «ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM» ج ٢ ص. ٣٢٥ – ٣٢٦.

(٢) راجع ملاحظاتى فى مناسبة مماثلـة فى كتابى «ABU ISHAQ DE ELVIRA» سنـة ١٩٤٤ وملاحظات F. GABRIELI بمناسبة الطرماح.

(٣) الواقع أن ابن طفيل يقول:

فلا تقتنى الآمـال إلا من القنى ... ولا تكتب العليـا بغير الكتائب

ويقول المتنبى:

حتى رجعت وأقلامى قوائـل لـى ... المجد للسيف ليس المجد للقلـم

من اقتضى بسوى الهندى حاجتـه ... أجاب كل سؤال عن هل بلم

ديوان المتنبى ط اليازجى، بيروت ١٣٠٥ ص ٥٣٩ – ٥٤٠.

ومن البيت الثامن يبدأ الاهتمام بمزج الملق بالوعد. فالبيت الثانى عشر:

«نزيد لكم ما نبتغى لنفوسنـــا ونؤثركم زلفى بأعلى المراتب»

ومن البيت الرابع عشر تتحول القصيدة الى فخر: فالعرب كانوا أول سند للاسلام وهم المفضلون لأن محمدا ولد فيهم، وكذلك «المهدى» و«عبد المومن» (وهنـا الانتحال النسبى الكاذب)

واذن فيجب أن يجددوا المجد التليد، وأن يكونوا دائما على استعداد لتنفيذ أمر الله. والأبيات من السابع والعشرين الى الثانى والثلاثين، تشير فى مهارة الى أن قبائل عربية أخرى، قد أجابت الدعوة ففازت بأوفر الغنائم. فلماذا اذن يتخلف من ينادون الآن؟ (راجع البيتين ٣٣،٣٤)

انه لا يليق بالفتيان أن يتخلفوا عن نبيل الرغائب، وخاصةحين يحسن بهم الظن.

إنه لا ينقص الكلام، ولكن ينقص العمل، والعرب لا يخلفون وعدهم قط.

ثم تختم القصيدة - عندما يجب أن تختم - بتهديد خفـى موجه الى المتخلفين (راجع البيتين ٤٣ - ٤٤)

واليكم النص العربى وترجمته(*) بلا تعليق، وقد عرفت ظروفه التاريخية والأدبية.

---

١ أَقِيمُوا صُدُورَ ٱلْخَيْلِ نَحْوَ ٱلْمَغَارِبِ * لِغَزْوِ ٱلْأَعَــادِي وَٱقْتِنَاءِ ٱلرَّغَائِبِ

٢ وَأَذْكُوا ٱلْمَذَاكِي ٱلْعَادِيَاتِ عَلَى ٱلْعِدَى * فَقَدْ عُرِضَتْ لِلْحَرْبِ جُرْدُ ٱلسَّلَاهِبِ

٣ فَلَا تُقْتَنَى ٱلْآمَالُ إِلَّا مِنَ ٱلْقَنَـــى * وَلَا تُـكْتَبُ ٱلْعَلْيَا بِغَيْرِ ٱلْـكَتَائِبِ

٤ وَلَا يَبْلُغُ ٱلْغَايَاتِ إِلَّا مُصَمِّـــمٌ * عَلَى ٱلْهَوْلِ رَكَّابٌ ظُهُورَ ٱلْمَصَائِبِ

٥ يَرَى غَمْرَةَ ٱلْهَيْجَاءِ أَعْذَبَ مَشْرَبٍ * وَإِنْ أَعْـرَضَتْ زُرْقاً جِمَامَ ٱلْمَشَارِبِ

٦ وَيَـأْنَفُ إِلَّا مَـكْسَباً مِـنْ حُسَامِـهِ * وَيُـعْرِضُ عِزّاً عَـنْ جَمِيعِ ٱلْمَكَاسِبِ

(*) راجع القسم الأوربى من هذه المجلة (المترجم).

٧ أَلاَ فَابْعَثُوهَا هِمَّةً عَرَبِيَّةً * تَحُفُّ بِأَطْرَافِ الْقَنَى وَالْقَوَاضِبِ
٨ أَفُرْسَانَ قَيْسٍ مِنْ هِلَالِ بْنِ عَامِرٍ * وَمَا جَمَعَتْ مِنْ طَاعِنٍ وَمُضَارِبِ
٩ لَكُمْ قُبَّةٌ لِلْمَجْدِ شُدُّوا عِمَادَهَا * بِطَاعَةِ أَمْرِ اللهِ مِنْ كُلِّ جَانِبِ
١٠ وَقُومُوا لِنَصْرِ الدِّينِ قَوْمَةَ ثَائِرٍ * وَفِيئُوا إِلَى التَّحْقِيقِ فِيئَةَ رَاغِبِ
١١ دَعَوْنَاكُمُ نَبْغِي خَلَاصَ جَمِيعِكُمْ * دُعَاءَ بَرِيئًا مِنْ جَمِيعِ الشَّوَائِبِ
١٢ نُرِيدُ لَكُمْ مَا نَبْتَغِي لِنُفُوسِنَا * وَنُؤْثِرُكُمْ زُلْفَى بِأَعْلَى الْمَرَاتِبِ
١٣ فَلَا تَزْهَدُوا فِي نَيْلِ حَظِّكُمُ الَّذِي * لَكُمْ فِيهِ فَوْزٌ مِنْ جَمِيعِ الْمَعَاطِبِ
١٤ بِكُمْ نُصِرَ الْإِسْلَامُ بَدْءاً فَنَصْرُهُ * عَلَيْكُمْ وَهَذَا عَوْدُهُ جِدُّ وَاجِبِ
١٥ فَقُومُوا بِمَا قَامَتْ أَوَائِلُكُمْ بِهِ * وَلَا تُغْفِلُوا إِحْيَاءَ تِلْكَ الْمَنَاقِبِ
١٦ وَقَدْ جَعَلَ اللهُ النَّبِيءَ وَآلَهُ * وَمَهْدِيَّهُ مِنْكُمْ بِلَا عَيْبِ عَائِبِ
١٧ وَفُزْتُمْ بِتَخْصِيصِ الْخَلِيفَةِ بَعْدَهُ * وَنِسْبَتِهِ الدُّنْيَا بِزُلْفَى الْأَقَارِبِ
١٨ وَطَائِفَةُ الْمَهْدِيِّ مِنْكُمْ وَإِنَّهَا * لَتَحْنُو عَلَيْكُمْ بِاتِّصَالِ الْمَنَاسِبِ
١٩ وَمَنْ ذَا الَّذِي يَسْمُو لِيَبْلُغَ شَأْوَكُمْ * إِذَا كُنْتُمُ فَوْقَ النُّجُومِ الثَّوَاقِبِ
٢٠ نَصَحْنَاكُمُ وَالنُّصْحُ فِي الدِّينِ وَاجِبٌ * بِمَا لَكُمُ فِيهِ صَلَاحُ الْعَوَاقِبِ
٢١ وَخَاطَبَكُمْ عَنَّا بَيَانٌ مُخَصَّصٌ * يَشُقُّ سَنَاهُ دَاجِيَاتِ الْغَيَاهِبِ
٢٢ هُوَ الْأَمْرُ أَمْرُ اللهِ مُنْجٍ وَمُسْعِدٌ * لِكُلِّ مُنِيبٍ نَاصِحِ الْجَيْبِ تَائِبِ
٢٣ وَفِيهِ ذُعَافٌ لِلْعُدَاةِ إِذَا انْتَحَى * تَمَكَّنَ مَا بَيْنَ اللُّهَى وَالتَّرَائِبِ
٢٤ وَأَنْتُمْ عَلَى التَّخْصِيصِ أَجْدَرُ مَنْ بَنَى * بِذِرْوَتِهِ بَيْتاً رَفِيعَ الذَّوَائِبِ
٢٥ فَإِنَّكُمُ قَيْسٌ وَفُرْسَانُ رَبِّنَا * عَلَى الْأَرْضِ مِنْ قَيْسٍ بِغَيْرِ مُغَالِبِ

٢٦ خُذوا حَظَّكُم فَالْأَمرُ جِدٌّ وَإِنَّما * يَكونُ بِقَدرِ الجِدِّ قَدرُ المَناصِبِ
٢٧ وَقَدْ فازَ بِالتَّقْدِيمِ مِنكُمْ مَعاشِرٌ * بِما قَدَّمُوهُ مِنْ حَمِيدِ المَذاهِبِ
٢٨ تَحُثُّ بِهِمْ نَحْوَ البِدارِ الى الهُدَى * عِتاقُ جِيادٍ أَوْ عِتاقُ نَجائِبِ
٢٩ فَطارُوا إِلَى الدّاعِي سِراعاً كَأَنَّهُمْ * قِداحٌ تَلَقَّى الفَوزَ مِنْ رَمْيِ ضارِبِ
٣٠ فَخُصُّوا مِنَ التَّكْرِيمِ وَالبِرِّ ما الَّذِى * يَكُونُ جَدِيراً بِالوَلِيِّ المُصاقِبِ
٣١ فَنالُوا مَحَلَّ السَّبْقِ فَانفَسَحَتْ لَهُمْ * رِياضُ الأَمانِي سائِحاتِ المَذانِبِ
٣٢ وَقَدْ شاهَدُوا مِنْ حُرْمَةِ الأَمْرِ ما قَضَى * لَهُمْ بِأَمانٍ مِنْ جَمِيعِ النَّوائِبِ
٣٣ فَما لَكُمْ وَالنَّوْمَ عَنْ خَيْرِ هِمَّةٍ * تُقَلِّصُ أَفْياءَ الشُّؤُونِ الجَواذِبِ
٣٤ وَتُعْطِيكُمُ بِالمَشْرَفِيَّةِ وَالقَنَى * مَنادِحَ عِزٍّ سامِياتِ المَطالِبِ
٣٥ وَما هِيَ إِلَّا دَعْوَةٌ عَزَّ ذِكْرُها * فَعَزَّ بِها في اللهِ كُلُّ مُصاحِبِ
٣٦ حَذارِ ! فَإِعْراضُ الفَتَى مِنْ نَجاتِهِ * وَتَضْيِيعُهُ لِلْحَزْمِ إِحْدَى المَعائِبِ
٣٧ وَما الحَزْمُ إِلَّا طاعَةُ اللهِ إِنَّها * هِيَ الحَرَمُ المَنّاعُ مِنْ كُلِّ طالِبِ
٣٨ نَعُدُّكُمُ السَّيْفَ الَّذِى لَيْسَ يَنْثَنِي * إِذا ما نَبا سَيْفٌ بِراحَةِ ضارِبِ
٣٩ وَنَجْعَلُكُمْ صَدْرَ القَناةِ إِذا غَدَتْ * تَأَطَّرُ ما بَيْنَ الحَشَى وَالتَّرائِبِ
٤٠ وَقَدْ كانَ مِنْ أَقْوالِكُمْ ما عَلِمْتُمُ * فَإِنْ كانَ فِعْلٌ فَالرَّجا غَيْرُ خائِبِ
٤١ وَلَيْسَ خَطِيبُ الصِّدْقِ مَنْ قالَ فَانْبَرَى * وَلَكِنَّ فِعْلَ الحُرِّ أَصْدَقُ خاطِبِ
٤٢ وَما خُلُقُ الأَعْرابِ إِخْلافُ مَوْعِدٍ * وَلَكِنَّ صِدْقَ الوَعْدِ خُلْقُ الأَعارِبِ
٤٣ سَنَعْلَمُ مَنْ أَوْفَى وَمَنْ خاسَ عَهْدَهُ * وَمَنْ كانَ مِنْ آتٍ إِلَيْنا وَذاهِبِ
٤٤ وَتَظْهَرُ أَحْوالٌ يَرُوقُ سَماعُها * فَيَرْغَبُ فِي أَمْثالِها كُلُّ راغِبِ

ديوان ملك غرناطة

يوسف الثالث

بقلم الأستاذ عبد الله كنون الحسنى

لقد كان آخر عهدنا بالشعر الاندلسى الجيد، هو تاريخ وفاة ذى الوزارتَيْن لسان الدين بن الخطيب رحمه الله فى سنة (٧٧٨=١٣٧٦). ولذلك نرى مؤرخى الادب العربى يقفون عنده فى تراجم أدباء الاندلس كما فعل الاسكندرى في (الوسيط) والزيات فى (تاريخ الادب العربى).

أما المرحوم مصطفى صادق الرافعى فقد استوعب ـ على عادته ـ فى (تاريخ آداب العرب) فذكر الوزيرين ابن زمرك وأبا يحيى بن عاصم الذى يقال فيه: ابن الخطيب الثانى وغيرهما من الافراد[1] الذين تردَّد ذكرهم فى نفح الطيب بعد لسان الدين؛ ولكنهم لم يسدُّوا مسدَّه. على أن أطبعَهُم شعراً وأكثرهم احساناً هو ابن زمرك كما سننبِّه عليه بعد.

وهذا كله فى الشعراء السُّوقَة أعنى غير الامراء والملوك. أما هؤلاء فقد وقف التاريخ بهم عند ملوك الطوائف وعلى الاصح عند المعتمد بن عباد الذى هو بحق أشعر أمراء وملوك الاندلس على الاطلاق. والرافعى نفسه الذي عقد فى تاريخه فصلًا لأُدباء ملوك الاندلس[2] وتتبَّع ذكرهم واحداً بعد واحد، لم يعْدُ بِهم آخر القرن السادس؛ فاذا جئنا اليوم نزُفّ الى العالَم العربى بُشرى وجود ملك أندلسى شاعر فى العصر الذى عزَّ فيه أو فُقِد حتى الشعراء السُّوقَة من الاندلس، فانما نكون قد أضفنا الى تاريخ

(١) أنظر تاريخ آداب العرب للرافعي الجزء ٣ ص ٣١٠.

(٢) نفس الجزء ص ٢٨٠ — ٢٨١.

الشعر فى الفردوس المفقود صفحة ذهبية طالما طوتها عوامل الاهمال وعدت عليها عوادى السنين .

حقاً انه لاكتشاف خطير فى عالَم الادب العربى، تتألف خُطورتُه من عناصر أربعة. وهى :

أولا ؛ كونه شاعراً مُجيداً ضرب فى الشعر بسهم وهو ملك .

وثانياً ؛ كونه شاعراً مجيداً ساهم فى جميع ميادين الشعر العربى وخاصة الشعر الحماسى والسياسى .

وثالثاً ؛ كونُ شعره كله مجموعاً فى ديوان كبير يبلغ عدد صفحاته فى نسخته المخطوطة ٣٦٥ .

ورابعاً ؛ كونه فى هذا العصر الذى تنكَّرت فيه الاندلس للعُروبة وكادت اللغة العربية فيه تلفظ نَفَسها الاخير هناك .

ولقد أحاطت بهذا العهد ظروف غامضة ، وانطمست معالمه التاريخية ، فلا الأحداث المؤسفة التى توالت فيه وكانت خاتمتها فاجعة غرناطة، ولا الاشخاص الذين لابَسُوا هذه الأحداث من ملوك وقادة وسواهم، نجدها مبسوطةً فى كتاب، أو نقرأ الحديث عنها مستوفىً فى ديوان، اللهم إلاّ لمحات قليلة جداً لا ارتباط بينها ولا كبير فائدة فيها نراها مبثوثة هنا وهناك .

حتى أسماء الملوك الذين توالوا على عرش غرناطة فى هذه الفترة من الزَّمن ، ومن بينهم إسم ملكنا الشاعر ـ لا تحققها المصادر العربية التى توجد بأيدى الناس اليوم . فما بالك بأخبار أصحابها وتواريخ ولايتهم أو تأخُّرهم ووفاتهم . وكأنَّ الدهر انتقم من ملوك بنى الاحمر النِّصريين لوزيرهم ومُخَلِّد مآثرهم لسان الدين بن الخطيب الذى

عملوا على قتله ظلماً وعدواناً بأشنع صورة وأحقر وسيلة، فلم يأت بعده من رفع رأساً برواية شيء من أخبارهم أو حمل قلماً لكتابة أثارة من تاريخهم.

وكذلك نجد هذا الظلام مخيماً في هذه الفترة حتى على تاريخ المغرب: لما أن كتب ابن الخطيب كانت تحتوي على فصول من تاريخ المغرب الى جانب تاريخ الاندلس، فلما فقد فقد معه التاريخان معا! وحسبك أن صاحب «الاستقصاء» ذكر ملكا من ملوك بني مرين تولى ملك المغرب بين أبي سعيد الاصغر وعبد الحق اسمه عبد الله، ولم يأخذ اسمه الا من كتاب منويل باولو الذي نقل عنه كثيراً في تاريخ هذه الفترة[1].

ولما كانت مخطوطة الديوان الذي نحن بصدده، فاقدة الصفحة الاولى، وهذا هو العيب الوحيد الذي فيها، فاننا أول ما صدمنا بعدم معرفة اسم صاحب الديوان، وان كان ظاهراً من مجرد تصفحه انه ملك من ملوك غرناطة في عهدها الاخير. ولذلك كان علينا أول الامر معرفة اسم هذا الملك ومحاولة أخذه من شعره.

وكذلك عرفنا أن اسمه يوسف. فقام عندنا احتمال أن يكون هو يوسف بن محمد الغني بالله مخدوم لسان الدين والمحرض على قتله أخيراً. ولكن هذا تولى بعد وفاة ابيه سنة (٧٩٣—١٣٩٠) وتوفي لنحو سنتين من ولايته، فتولى بعده ولده محمد الذي إليه انتهى تاريخ ابن خلدون[2] وحوادث الديوان انما تبدأ بعد (٨١٠—١٤٠٧). ثم هذا صاحب الديوان يذكر أن الغني بالله جده، فهو اذن يوسف آخر. وهنا

(١) الاستقصا للناصري مجلد ٢ ص ١٤٧ و ١٤٨

(٢) ابن القاضي في درة الحجال مجلد ٢٨٩ وفي لفظ الفرائد (مخطوط) والناصري في الاستقصا مجلد ٢ ص ١٤٢.

تخذُلنا المصادر العربية فلا تذكر لنا اسم يوسف ثالث فى قائمة ملوك غرناطة من بنى الاحمر. على أن صاحب الديوان يزيدنا تعريفاً بنفسه فيقول بعد ذلك انه يوسف بن يوسف؛ فهو اذاً أخٌ لمحمد هذا. وعلينا حينئذ أن نُحقِّق وفاة محمد بن يوسف بن الغنى، ومن تولى بعده، وهل هو أخٌ له يُسَمَّى يوسف فيكون هو طلبتنا كما تقضى به أقوال الديوان؟

وقد أفادنا ابن القاضى فى عبارة مختصرة جداً[١] أنه فى سنة (٨١٠=١٤٠٧) توفى السلطان محمد بن يوسف بن الاحمر وولى أخوه يوسف. فهذه السحب تتقشع شيئاً فشيئاً.

ونلجأ الى المصادر الاجنبية فنجد أن بالنسيا فى كتابه (تاريخ اسبانيا المسلمة[٢] يذكر يوسف الثالث هذا وولايته بعد أخيه محمد بن يوسف بن الغنى سنة ١٤٠٧ ويذكر امتداد ولايته الى سنة (١٤١٧=٨١٩).

وهكذا تنحل العقدة ويثبت أن شاعرنا الملك هو يوسف الثالث حفيد الغنى بالله وهو الثالث عشر من ملوك بنى الاحمر النصريين أصحاب غرناطة.

ولا ينكشف لنا بهذا البحث سرُّ هذا الديوان فقط، بل إن هناك ديواناً آخر من الاهمية بمكان وقف عليه العلامة المَقَّرى بتلمسان ولم يعرف مؤلفه. وقد جمع أشعار الوزير ابن زمرك الذى خلف لسان الدين بن الخطيب فى منصبه عند الغنى بالله. واليك ما قاله المقرى عنه[٣]: «قلت: وقد رأيتُ بتلمسان كتاباً ملوكياً من تأليف بعض سلاطينها، بنى الاحمر، وهو حفيد ابن الاحمر المخلوع سلطان الاندلس الذى

---

(١) درة الحجال مجلد ١ ص ٣ و ٢ لقط الفرائد (مخطوط)

(٢) GONZALEZ PALENCIA, HISTORIA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. P: 116-117

(٣) أزهار الرياض مجلد ٢ ص ١١

كتب له ابن زمرك بعد ابن الخطيب، أورد فيه كلام ابن زمرك وسماه «البقية والمدرك من كلام ابن زمرك» وهو سفر ضخم ليس فيه الا نظمه فقط...»

وظاهر مما تقدَّم أن هذا السلطان هو يوسف الثالث شاعرنا. ويزيد ذلك تأكيداً قراءةُ شعر هذا الديوان الذى كاد يكون مدحاً كله ، وقد استغرق ما نقله المقَّرى منه زهاء ٢٠٠ صفحة فانظره تُفِد الى هذه الفائدة التاريخية فائدة أدبية وهى كون ابن زمرك أشعر من أتى بعد ابن الخطيب من أدباء الاندلس.

وقد آن لنا أن نقول كلمة فى وصف (ديوان ملك غرناطة)، هذه التحفة النادرة، بل الذخيرة الثمينة التى عثر عليها بنواحى سوس صديقنا العلامة الاستاذ الجليل محمد المختار السوسى وأهداها الينا رجاء القيام بنشرها وتقديمها الى العالم العربى طُرفة أدبية يعِزُّ لها الكفاء[1]. فله شكرنا وشكر المهتمِّين باحياء تراث العرب فى الشرق والغرب.

فالديوان كما قلنا يقع فى ٣٦٥ صفحة من طول ٢٦س وعرض ١٩ س وفى كل صفحة ١٣ سطراً والخط الذى كُتب به غاية فى الوضوح والجمال وهو بين المغربى والاندلسى كما كانت كتابة الاندلس فى عهدها الاخير، وقد تُنُوِّق فى كتابة عناوين القصائد ـ أعنى ما يسبقها من بيان الغرض الذى قِيلَت فيه ـ بما لا مزيد عليه من تفخيم الحروف وتلوينها بالأحمر. وكذلك وقع فى كتابة قوافى بعض القصائد مع إفرادها فى جانب سطر مستقل تحت سطر البيت الذي هى منه ، الى غير ذلك من ضروب التفنّن التى تجعلنا نعتقد أن النسخة ملوكية كما قال المقَّرى فى ديوان ابن زمرك المؤلف.

(١) سنحقق رجاء اخوله بنشر الديوان عما قريب.

ويبتدىء الديوان بخطبة نثرية تشتمل على الحمد والصلاة وبيان الغرض الحامل على جمعه، وترتيب وضعه، إلا أن صفحته الاولى — مع الاسف الشديد — ضاعت. وهى المشتملة على عبارة الحمد مع ما يحتمل أن تكون مُتضمِّنَةً له من إسم ناظمه او إسمه هو أو إسمهما معا. وتنتهى الخطبة فى نصف الصفحة الرابعة فيأتى بعدها الشعر مرتباً على حروف المعجم من الهمزة الى الياء، وينتهى فى الصفحة ٣١٢ ثم يستأنف بعدها ذكر ما قاله من الشعر بعد ختم الديوان فى قواف مختلفة من غير ترتيب.

وموضوعاته هى موضوعات الشعر العربى المعروفة من الغزل والنسيب والوصف والحماسة والفخر والمدح والرثاء. وتلوح على كلامه شارة الملك ونخوة الرياسة، وخصوصا فى القصائد الفخرية والتى يقولها فى وصف المعارك الحربية والمنازعات السياسية.

وغالب هذه المنازعات كانت مع «صاحب فاس» كما يُعبِّر الديوان، ويعنى به ملك المغرب المعاصر له وهو ابو سعيد عثمان المرينى الاصغر الذى حكم المغرب من سنة (٨٠٠—١٣٩٧) الى سنة (٨٢٣—١٤٢٠). وقد كان صاحب الديوان يخاف منه على مملكته، شأن أسلافه من قبله فى خوفهم من أسلاف أبى سعيد. وجرت بينهما منافسات على جبل طارق يشير اليها الديوان فى كثير من قصائده.

على أنه مدحه ذات مرّة بقصيدة دالية، لما وصله منه مكتوب وافق هوى من نفس ملكنا الشاعر. وهى القصيدة التى يقول فى مطلعها:

هى بشرى دعت قلوب العباد للتمادى على صريح الوداد

ويقول فيها: هذه هذه أُخوة مَلْك فارع النجد مستطيل النجاد

ويقول: كَفُّ عثمان، والنجاح كفيل، قد كفت معضل الخطوب الشِّداد

وفى الاصل السداد بالسين المهملة وهو من التصحيف الخفيف الموجود فى كثير من أبيات الديوان .

ولنختم هذا البحث بنقل قطعة من شعر الديوان تَقِفُ القارئ على نَفَس صاحبه وقوة عارضته فى النظم مما يجعل دارس ديوانه لا يحيد به عن طبقة المعتمد بن عبَّاد، ان لم يُفضله عليه بكثرة شعره مع الاجادة . ودونك هذه القطعة من قصيدة غزليـــة :

نحـلُّ اليفـاعَ بـأسيافنـا ونـرعى الجميم وان لاح لاح
فمن ذا يخاصمنا فى العُـلا ونحن الملـوك بكـل النواحى
علـونا السِّماك بأحسابنـا وعرض مَصُون ومال مبـاح
نُدير العواملَ دور الـكؤوس ونبرى الهـوادى بَرْىَ القداح
نَجرُّ الغلائل جـرَّ الـدِّلاص ونُلقى الحمائل ملقى الوِشـاح
ونفترس الأُسـد فى غابهـا وتغتـالنـا كـل خَوْد رداح
وكم مظهر أُطاعت شمسُـه بجَيْش لُهـام ومجـد صُراح
تـلوح الرمـاح بـه أنجمـاً وتبدوا الظُبا كاتضاح الصبـاح
لبِسنا الدياجى لُبْسَ الحديـد وخُضنا غِمار الحِمـام المُتـاح
إذا ما القتير تغشّى الوجـوه تجلَّـت وجوه لدينـا صِبـاح
ومنـا الوفـاء ومنـا العطـاء ومنـا النجـاء ومنـا النجـاح

إبن سينا وآثاره الأولى فى العالم اللاتينى

بقلم الأب مانويل آلونسو آلونسو

وتعريب الأستاذ تاج الدين أبو زيد

اقترح دومينجو جونديسالفو فى مؤلفه عن «الإفراد والمفرد» عقيدة اساسية قوامها أن الله خلق مباشرة وفوراً، من غير أى وسيط، ثلاثة أنواع من الكائنات: السموات بجميع أجرامها والاحياء فى عدد متناسق كى يعقب بعضهم بعضاً فى الانتشار ثم الملائكة فى العدد الكامل المقدر لهم.

وبرز الكائن المخلوق إلى الوجود: «وهكذا فإن للمادة من بعض الوجوه بداية ونهاية ومن وجوه أخرى لها بداية حقاً وليست لها نهاية حيث تخضع فى بعض الاحوال للتحول والفساد بيد أنها فى أحوال أخر تخضع للتحول دون الفساد. ومتى كانت المادة لطيفة، بسيطة، بعيدة عن الانعكاس والانفصال فإنها تكون مساوية للوحدة لاحمة بها كأنهما شىء واحد لا يقبل التجزئة فى الحال كما هو شأن السماوات حيث لا تقبل الوحدة انفصالاً عن المادة ولم يكن لها لذلك نهاية لكونها دائمة. أما اذا كانت المادة كثيفة ضعيفة فإنها لا تساوى الوحدة بل تضعف بالاتحاد والحفاظ على جوهرها ولذلك ينحل جوهرها لانه غير مصون بالوحدة كما يحدث فى المخلوقات التى لها بداية ونهاية. لذا فإن الوحدة التى أمدت الكائن بمادة العقل أعظم وحدة وبساطة. فهذه الوحدة إذاً أعظم بساطة وفروداً من جميع الوحدات التى تمد الكائن بمواد أخرى لأنها متصلة فوراً بالوحدة الأولى التى أنشأتها[1]»

وعزز جونديسالفو بعد ذلك آراءه فقال: إن الانواع الثلاثة لم يتقدم بعضها البعض الآخر لا فى الزمن ولا فى الأسباب كما لم يكن أى فرد من الأفراد القديمة فى كل نوع سابقاً للآخر فى الزمن او الأسباب:

«وهكذا فإن الشيء المجرد عن الجسم، وإن كان كريماً، أقدم من الجسم زمناً وعلة. فما من شيء حدث قبل وجود المادة. وخلق الملائكة إذن لم يسبق فى الحدثان خلق السموات عناصر أو بالعكس[٢]»

ولا يفترض فى وجود هذه الكائنات تدخل بعضها الآخر قطعاً؛ اذ لم يوجد أى وسيط بين الإله وبينها بأنواعها الثلاثة. ومثل هذه المعتقدات لم تنقض نظرية «ينبوع الحياة» على مذهب ابن جبريل[٣] ولم تهد أسس «كتاب الخير المحض[٤]» فحسب بل جاءت تنقض قسطاً وافراً مما نص عليه «الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء فى الإلهيات» وهو اهم تأليف لابن سينا لم تكن ترجمته الى اللاتينية قد ظهرت بعد فى ذلك الحين[٥] والى هذا يرجع تسرب مذهب ابن سينا فيما بعد الطبيعة لأول مرة إلى العالم اللاتينى. أما أثر «الفن السادس من الطبيعات من كتاب الشفا» الذى ترجم من قبل فهو أقدم[٦] ونعود فنعثر عليه من جديد حيث نجد صاحب «كتاب العلتين الاولى والثانية» يبرز فى تلك المناسبة للدفاع الصريح عن «كتاب الخير المحض» معولاً على طريقة «الثقات الذين لا يجوز الاعتراض على اقوالهم[٧]» ويفرض على الخصم حجة ابن سينا ويستشهد بآراءه فى كتاب «الافراد والمفرد» حيث يضرب لنا مثلا لنسبة الوحدة بذكر المشابهة بين عمل ربان السفينة وحاكم المدينة (أنظر ابن سينا ج ٣ ف ٢ ص ٧٨؛١٧ـ٢٤) ومثلا للوحدة فى الخصائص مع اختلاف العرض أن الثلج والتم فى البياض سيان (الفن الثالث عشر من كتاب الشفا لابن سينا ج ٣ ف ٢ ص. ٧٨؛٢٨ ـ ٣٠)[٨]

ودليل آخر على مطابقته لابن سينا أنه اتخذ مبدأ «أى شيء كان لسبب كان مفرداً كان، (انظر الفن الثالث عشر لابن سينا ج ٣ ف١ ص ٧٨؛٥٤)[٩]» وللرد على هذا الخصم كان يحق للمدافع أن يقول: «ولا تعلق بنا الفكرة التى اخبرنا بها وهي ان كل ما وجد لهذا السبب اسميناه واحداً» انظر الفن الثالث عشر لابن سينا ج ٣ ف ١

ص. ٥٤؛٧٨) [١٠]، ثم إن هذا الخصم كان سمع الدروس المتعلقة بكتاب النفس واستوعب مضمنها ووعى التأليف الذى وضعه هذا المؤلف بالذات[١١] بل واستمع ايضاً الى شرح كتاب «الخير المحض[١٢]» وما كان لمثل هذا الخصم أن يرفض حجج ابن سينا لا فى المسائل النفسية فقط بل وفى مسائل الطبيعيات على الخصوص. ولـــذلك وردت شهادة ابن سينا الى جانب أقوال الثقات من العلماء المرضي عنهم فى العـــالم اللاتيني كالقديس آوجيستينوس والقديس غريغوريوس النيسوى وديونيسيوس المزعوم (الذى كان يعتقد أنه تلميذ القديس بولس) وأرسطو وبويكيوس واسكوت الاريجيني وغيرهم. وقد سلك فى الرد على الخصم «الطريقة الصحيحة» فهو يكتفى مثلا بايراد العبارة التى شرح بها بويكيوس الخلود لاقناع الخصم ولا يرى مزيداً على هذا البرهان إلا قوله: ولا يخفى عنك أن ما نعنيه بالخلود يشمل الكائن العاقل [كتاب الخير المحض[١٣]]

فهذا الكلام وغيره من أقوال المؤلف نفسه لا يعني دفاعاً عن كتاب الخـير المحض فقط بل ينطوى ضمناً على ما يؤيد أن مؤلف «كتاب العلتين الاولى والثانيـة» يظاهر صاحب الكتاب المذكور الذى يدعى لنفسه «كتاب النفس» ويورد نظرياته بنصهـا الحرفى مراراً[١٤] فلا يمكن أن يكون هذا المؤلف إلا ابن داود، اليهودى المرتد الذى سمى خوان إيسبانو.

أما ابن سينا فنجد ابن داود يستشهد به فى «كتاب النفس» وفى «كتاب العلتين الاولى والثانية». أما ما يحتج بـــه من التأليف فالفن السادس والفن الثالث عشر فى الإلهيات. ونرى صاحبنا ينقل عن «الفن السادس» الفقرات الآتية:

ج ١ ف	4 bv ، ٤٢ ـ ٤٧	(ص . ١١٩ ، ٢٠)
		(١٢١٩ ، ١٩)
ج ٢ ف ٢ ؛	6 bv ، ٧ ـ ٩	(ص . ١٢٤ ، ١٩)
ج ٥ ف ٦ ؛	26 bv ، ٣١	(ص . ١٢٥ ، ١٥)

ج ١ ف ٥ ؛ ٥av ، ٤٥ ـ ٥٠ (ص . ١٢٩ ، ١٩)

ج ٥ ف ٥ ؛ ٢٥av ، ٥ ـ ٢ (ص . ١٣٠ ، ١٠)

ج ١ ف ٥ ؛ ٥bv ، ٤٩ (ص . ١٣٤ ، ١٠)

ج ٤ ف ٢ ؛ ١٨ar ، ٥ (ص . ١٣٨ ، ٢٢ ـ ٢٣)

ج ٤ ف ١ ؛ ١٧av ، ٥٣ (ص . ١٣٨ ، ٢٢)

وقد كان هذا كافياً للتعريف بابن سينا فى العالم اللاتينى؛ بيد أن ابن داود ينقل عنه بإفراط بالغ(١٥) فإن قسماً عظيماً من «كتاب النفس» يقتصر على مقتطفات من كلام ابن سينا. وتبلغ الفقرات المنقولة فى الفصول الأولى (ص. ٣١ ـ ٦٧) زهاء خمسين. إلا أنه حين يعالج النفس الحساسة (ص. ٦٧ ـ ٧٠) وحين يشرح الخصائص الباطنة للحيوانات (ص. ٧١ ـ ٨٣) وحين يتحدث على الخصوص عن قوى النفس العقلية (ص. ٨٤ ـ ٩٨) يعمد إلى لفق جمل مأخوذة بنصها عن «الفن السادس» وتشغل إحدى الفقرات المنقولة زهاء خمس صفحات ضافية (ص. ٩١، ٢٠ ـ ٩٦، ١٦). ويورد فى هذه الفقرة أشياء توجد فعلا فى كتاب ابن سينا ولكنها تبدو غير لائقة فى « كتاب النفس » كقوله مثلا: كذلك ما فتئنا نعلن من بعد فى العلم الاول أن الصورة لا توجد لذاتها (نفس المصدر ص ٩٤، ٢٤، ٢٥). إذ يخيل للمرء أن إبن داود ألف كتاباً فى علم ما بعد الطبيعة على غرار كتاب ابن سينا.

وهذا الأثر الجسيم الذى كان «للفن السادس» معروف معرفة كافية وقد تناقصت المصاعب فى سبيل نفوذه إلى الفكر اللاتيني لأن ترجمة كتاب ابن سينا كانت موجودة من عهد رايموندو ولما كان يحويه من فائدة لدراسة كتاب النفس لأرسطو الذى ما لبث أن ظهرت ترجمته. كذلك لم يتوقف كتاب الالهيات من الشفا عن الانتشار زمناً طويلا وإن كان لم يترجم بعد. فإن صاحب كتاب العلتين الاولى والثانية يعرف الفقرات الآتية :

ج ٣ ف ١ ص ٧٨ ar ؛ ٣٤ (ص . ٨٩ ؛ ١ ـ ٢)

ج ٩ ف ٤ ص av ١٠٤ ؛ ٦٠_٦٤	(ص . ٩٨ ؛ ٤_٧)
ج ٦ ف ٢ ص ar ٩٢ ؛ ٥٥	(ص . ١٠٠ ؛ ٥_٦)
ج ٩ ف ٤ ص bv ١٠٤ ؛ ٣٧_٤٠	(ص . ١٠١ ؛ ٢_٨)
ج » ف ٢ ص bv ١٠٢ ؛ ٤٢_٤٤	(ص . » ؛ ١٠_١٢)
ج » ف ٤ ص ar ١٠٥ ؛ ١_٦	(ص . » ؛ ١٥_١٧)
ج » ف » ص ar » ؛ ٦_٩	(ص . ١٠٢ ؛ ٨_١١)
ج » ف » ص bv ١٠٤ ؛ ٦٣_ar ١٠٥_١٣	(ص . ١٠١ ؛ ١٥_١٠٢،٢٢)
ج ٢ ف ٣ ص ar ٧٧ ؛ ٢١_٢٣	(ص . ١٠٥ ؛ ١٢_١٦)
ج ٤ ف ٤ ص bv » ؛ ٤١_٤٩	(ص . ١٠٧ ؛ ٨_١٨)
ج ٨ ف ٧ ص ar ١٠١ ؛ ٣٣	(ص . ١٠٨ ؛ ١٣)
ج » ف » ص bv ١٠٠ ؛ ١٢_٢٥	(ص . » ؛ ١٥_١٠٩،١٦)
ج ٩ ف ٤ ص bv ١٠٤ ؛ ٣٦	(ص . ١١٣ ؛ ١٧_١٨)
ج » ف ٥ ص br ١٠٥ ؛ ٣٦_٤٥	(ص . ١١٤ ؛ ٦_١٧)
ج » ف ٣ ص br ١٠٤ ؛ ٣٥	(ص . » ؛ ١١_١٢)
ج » ف ٥ ص br ١٠٥ ؛ ٣٩	(ص . » ؛ ١٦_١٧)
ج » ف » ص av » ؛ ٢٥_٣٤	(ص . » ؛ ١٨_١١٥،١٦)
ج » ف » ص br » ؛ ٣٩	(ص . ١١٥ ؛ ١٧_١٩)
ج » ف ٤ ص br » ؛ ١٤	(ص . » ؛ ١٩_١١٦،٢)
ج » ف ٢ ص br ١٠٤ ؛ ٣٥	(ص . ١١٦ ؛ ١٤_١٦)
ج » ف ٣ ص br » ؛ ٣٦	(ص . » ؛ ١٨_١٩)
ج ٨ ف ٧ ص ar ١٠١ ؛ ٣٧	(ص . ١١٧ ؛ ٦_٧)
ج » ف » ص ar » ؛ ٤١	(ص . ١١٨ ؛ ١٣_١٦)

ج » ف » ص ar » ؛ ٣٩	(ص . » ؛ ١٧_١٩)
ج » ف » ص ar » ؛ ٤٢_٤٤	(ص . ١١٩ ؛ ١_٣)
ج » ف » ص bv ١٠٢ ؛ ٤٤_٤٦	(ص . » ؛ ٤_٦)
ج ٩ ف ٣ ص br ١٠٤ ؛ ٣٧_٣٨	(ص . » ؛ ٦_٩)
ج » ف ٢ ص br ١٠٣ ؛ ١٣_١٤	(ص . » ؛ ١١)
ج » ف » ص bv ١٠٢ ؛ ٤٦_٤٧	(ص . » ؛ ١٢)
ج » ف » ص br ١٠٣ ؛ ٩_١٠	(ص . » ؛ ٩)
ج » ف » ص bv ١٠٢ ؛ ٤٣	(ص . » ؛ ١٣_١٤)
ج » ف » ص br ١٠٣ ؛ ٩	(ص . » ؛ ١٤_١٦)
ج » ف » ص br » ؛ ٢٨	(ص . ١٢٠ ؛ ٣_١٣)
ج ٨ ف ٧ ص ar ١٠١ ؛ ٥٣_٥٤	(ص . » ؛ ١٤_١٥)
ج » ف » ص ar » ؛ ٥٤_٥٥	(ص . ١٢١ ؛ ١)
ج » ف » ص ar » ؛ ٤٧	(ص . ١٢٧ ؛ ٧_٨)

فتكرار النص نفسه على هذا الترتيب وهذا النقل من تأليف فى علم ما بعد الطبيعة الى تأليف آخر ومن فصل الى آخر وهذا التغيير فى جمل الفصل الواحد وهذا الاقتباس من الصفحة نفسها فى تقديم وتأخير مع ما يزيده المؤلف من عندياته، كل ذلك يكفى وحده للدلالة على اللفاق الذى خاطه ابن داود بنصوص ابن سينا .

ولنفحص الآن ماهية الافكار الجديدة التى أدخلتها هذه الشهادات الى العالم اللاتيني. نجد ابن داود يقرر كابن سينا، على نقيض كثرة الأفراد القديمة التي يؤيدها جونديسالفو، أن أول المخلوقات عقل خالص :

Pmira igitur creaturarum est intellegentia, et est intelligentia de qua est sermo apud philosophum in libro de Metaphysica = (أى أن أول مخلوق

العقل وهو العقل الذى يتحدث عنه الفيلسوف فى كتاب الالهيات) فمن المؤكد، كما نرى مراراً فى هذا الكتاب، أن الفيلسوف ليس إلا ابن سينا وأن هذا الكتاب فيما بعد الطبيعة ليس إلا كتابه (انظر الالهيات من الشفاء ج ٩ ف ٤ ص١٠٤av، ٦٠-٦٤) على أن هذا العقل خال من الوساطة بالنسبة الى الله. ويناط بهذا العقل الاول الكائنات الثلاثة الاولى وهى: عقل جديد وفلك ذونفس وجرمية. وينجم عن العقل الثانى المخلوق على هذه الطريقة ثلاثة كائنات اخرى: العقل الثالث والفلك الثانى بمادته وصورته (أى بنفسه وجرميته) وهكذا دواليك حتى العقل العاشر وهو العقل الفاعل: «وندرك من هذا الحديث الوجيز فى الطبيعات أن تحت كل عقل ثلاثة كائنات... الى أن نصل الى العقل الفاعل الذى يعمل فى نفوسنا» (ابن سينا الالهيات: ج ٩ ف ٤ ص١٠٤vb، ٦٣-١٠٥ar، ١٣) (١٧) ولعل فزع اللاتينيين كان عظيما حين رأوا هذه المذاهب تتوغل فى صميم الكثلكة وهى تسمى للذود عن معتقد «كتاب الخير المحض». ومصدر هذا المعتقد: الله، الحى فوق الخلود، والعقول العليا التي تقارب العلة الاولى، والعقول الدنيا؛ والنفوس العليا التي تداني العقول الأخيرة والنفوس الدنيا ثم تأتي الخلائق. وتوجد فوارق بين هذا المذهب ومذهب ابن سينا على أن ابن داود يبذل وسعه فى التقريب بينهما. ويرى جونديسالفو أن الله أنشأ الخلائق الاولى من غير أى وسيط بيد أن ابن سينا يقول إن الافلاك التي خلقتها العقول من قبل تشارك فى احداث الخلائق. ويزعم كتاب الخير المحض أنها صادرة عن النفوس الدنيا. ولكن، كيف يفسر فى كلتا الحالتين إنشاء مادة المحدثات؟ وهنا يقطع ابن داود ما كان يشرحه من كلام ابن سينا ليدلي بأول ايضاح وهو: «ان علتها الثانية هى الناشئة عما خلق أولاً وهى جرمية مبدعة فى جميع الفلك الاخير (ابن سينا الإلهيات؛ ج ٩ ف ٤ ص ١٠٥av، ١-٦) وهذا ما يكون بالاضافة مادتها الأولى، ومن ثم فإن المادة تنكسر فى ذاتها وفيها بالذات امكان لكى تتبع الجرمية العقل على هذا المنوال بيد أن هذا لا يمكن إلا بطبيعة العقل (٨١)»

كذلك نجد عند ابن جبرول فى «ينبوع الحياة» أن العقول تسبق مادة المحدثات. ولكن، هل يكفى هذا الاستناد الى ابن سينا لفض المشكل؟ وكأن ابن داود أحس أن النصارى لن يقبلوا هذا الحل بسهولة فأضاف فصلا سمى فيه البت فى الأمر بشكل قاطع. واقتبس من القديس غريغوريوس النيسوى وبويثيوس واسكوت الاريجيني نصوصا اوردها على طريقته. ولقد كان سروره عظيما حين ألفى عند ابن سينا كلاماً آخر يختلف عن الذى استشهد به من قبل: «الصورة لا توجد إلا فى الهيولى[١٩]»

ثم علينا بعد ذلك أن ننقل النص بحذافيره ونفحصه. وحسبنا الآن أن نلاحظ كيف أدرج ابن سينا فى حظيرة الثقات الذين ينبغي الاعتماد عليهم: «انظر كيف يغنينا الكلام المتقدم الصحيح عن مزيد من القول[٢٠]»

وكانت نظريـــة جونديسالفو تنفى عن المسببات الاولى سببية كونية تشمل جميع الكائنات المخلوقة. فلم يكن للعقل الذى يتضمن فى نظـــر ابن جبرول المادة الروحية الكونية المحض مع الصورة الكونية العليا ولا للكائن (اول المخلوقات على مذهب «كتاب الخير المحض») بتركيبه النهائى واللانهائى أية مشاركة فى بقية الكائنات الاولى. ووجد ابن داود فيما كتبه ابن سينا عن النفس نصاً قيماً (الإلهيات ج ٨ ف ٧ ص ١٠٠vb، ١٢ــ٢٥) يميز بين علم الله وعلم البشر، فطبق على الكائن الاول نوع العلم الذى عند الله. ثم إن الوظائف التي يخصها ابن داود بالعقل الاول هى عقول صريحة. وبهذا تنحل العقدة ويزول الاشكال لصالح «كتاب الخير المحض» ولا داعى الى الحيرة إذا ما ذكرت شهادة اسكوت الاريجيني. على أن التأويل الوارد فى شرح كلام ابن سينا لتأييد «كتاب الخير المحض» وبالتالي لتأييد رأى ابن جبرول ينسب الى كليهما القول بانقراض وحدة المخلوق. وتستحق هذه النقطة أن يكتب فيها فصل على حدة. ويوعز ديونيسيوس المزعوم (الذى كان الناس يظنون عهدئذ انه تلميذ القديس بولس) طريقة لحل المسألة بأن يقارن النوع بالعدد وأن يســـاوى ما كان خاصاً وما كان عاماً. وقد استطاع أن

يورد على هذا الأساس عشر شهادات من كلام ابن سينا ليفسر كيف تبقى الوحدة محفوظة فى ذلك التكاثر. وقد جاءت التعاليق على كتاب الخير موافقة لرأى ابن سينا مطابقة لتراكيبه وفى ذلك ما يقتضى ضمناً الانتصار لتعدد الصـــور طبق ما جاء فى « ينبوع الحياة »

ويرى جونديسالفو أن الحياة جميعها آتية من الله بالنسبة الى تلك الكثرة من الكائنات الاولى وليست فى الملائكة ولا فى الافلاك حياة ثانية مخلوقة. أما فى المحدثات غير الاولى فتستطيع الكائنات المخلوقة الاولى أن تحصر المادة بطريقة ما. وإن جونديسالفو لا يريد أن يجعلها مسؤولة حتى عن هذه المادة. ويدعى صاحب «ينبوع الحياة» أن الحياة الثانية المخلوقة مناطة بالعقول على حين أن « كتاب الخير المحض » يجعل الحياة الثانية، وإن كان يتحدث عنها حقاً، ضمن قول من قال ان المحدثات تلزم عن النفوس الدنيا. وليس من الهين قبول هذه التأويلات. أما ابن سينا فقد سبق له أن ذكر لنا كيف تنجم النفوس عن الافلاك وكيف أن العقل الاخير ينشىء الحياه. والذى يعيننا الآن ان ندرك الفوارق بين الحياة الاولى والثانية. ولكننا قد تفوتنا اشارة الى مبدع الصور وهى نظرية ذات شأن عظيم فى مذهب ابن سينا ومع ذلك فلا يتضح بجلاء فى كتاب الخير المحض احداث الحياة الثانية المخلوقة . . . . .

* * *

ولا يحتج ابن داود فى الفصول التالية بنصوص مأخوذة عن «الفن الثالث عشر من كتاب الشفا فى الإلهيات » بل انما اقتبسه من الفن السادس من الطبيعيات الذى تقدم لنا الكلام عن تأثيره .

تلكم هى الحجج التي يستجديها ابن داود من ابن سينا للدفاع عن « كتاب الخير المحض» فإن ابن سينا على قول ابن داود، لا يشرح أصل جميع الأشياء شرحاً شافياً بل يبسط على الخصوص ظهور المادة وكيف تتعدد الموجودات مع وجود الوحـــدة ثم إنه

هناك حقاً اتفاقات كثيرة بين النصوص التي ترجمها جونديسالفو والنصوص ذاتها حسبما وردت فى كتاب «العلتين الاولى والثانية[٢٣]» ومع ذلك فلا ينبغي لنا أن نتسرع فنقول إن ابن داود استعمل ترجمة جونديسالفو اذ الظاهر أنه عمل على ضوء الاصـــل العربي مباشرة :

١) فابن داود يترجم الجملة الآتية: «بل هو لذاته مريـــد هذا النحو من الارادة العقلية» بقـوله «Ipsa enim est «Secundum modum intelligibilem pure ، على حين أن جونديسالفو نقلها الى اللاتينية بقوله: Est volens secundum modum «voluntatis intelligibilis pure»[٢٤] ولم ير ابن داود بالرغم من إلمامه بالفلسفـة ان معنى لفظ «العقلية intelligibilis» ينطبق على الارادة فعلقها «بالنحو» بدلاً من أن يصف بها الارادة. وهذا خطأ مبين ارتكبه أيضاً نعمة الله كرامه فى ترجمته حيث يقول: Isto modo volendi pure intellectualli[٢٥] فلا يعقل أن يسلم بأن ترجمـــة جونديسالفو وحدها كانت كافية لتحريف الترجمة الصحيحة على هـذا الشكل دون الاعتماد على الاصل العربي. وكان ابن داود يعلم حق العلم أن هذه التغييرات فى الترجمة قد تتعرض للنقد والاستنكار ولن تنال حظاً من الفلاح. يقول ابن داود.

٢) «وكيفما (لا حيث أن) كانت هناك مطابقة فإن الحركة الدائرية أخس الاحوال أحياناً متى حصلت مع ما يقترن بها من العيوب؛ كذلك المادة أخس الذوات[٢٦]».وواضح أنه انتبه لوجوب إقران وصف الخساسة على صيغة التفضيل بالاحوال أولاً وبالذات ثانياً.

ويوجد فى اللغة الاسبانية ما يقابل هذه المعاني: La más vil de las disposiciones (أخس الاحوال)؛ La más vil de las esencias (أخس الذوات)[٢٧]. وفى اللاتينية نوع من اسم التفضيل هو التفظيل النسبي: Vilissima dispositionum, vilissima essentiarum* ومـع أن ابن داود توفق فى هـــذا التعبير الا أنـه لم يجـــد فيما

(*) وترادفه فى العربية صيغة التفعيل والمبالغة إلا أنها عند اللاتين أقرب إلى التفضيل ـ المعرب

ترجمة جونديسالفو، على ما يظهر، نجده كافية، واليك قول جونديسالفو: «وكما أن الحركة الدائرية هى أخص الاحوال الموجودة فإن المادة كذلك هى أخص الذوات»[٢٨] حيث يوافق الوصف (أخص) كلمة «الحركة» فى أول الجملة والمادة فى آخرها. ومن المستعبد أن يكون ابن داود قد استطاع، من غير الاعتماد على الاصل العربى وعلى قلة اصطلاعه من اللسان اللاتيني، أن يقوم بأدق مطابقة. ولئن كانت ترجمة جونديسالفو وترجمة ابن داود لا تخلوان فى الفقرة المذكورة من شوائب فلا يسعنا مع ذلك أن ننكر أن ترجمة ابن داود أقرب الى الاصل العربى. ويستنشق من ترجمته على العموم، كما هى، أنه استعمل النص العربى مباشرة.

٣) ولشد ما يدهشنا ما نراه فى نص آخر أطول من الذى أسلفناه:

«والصورة لا توجد الا فى هيولى لا أن علة وجودها الهيولى او كونها فى الهيولى، كما أن العلة لا توجد الا مع المعلول. لا أن علة وجود العلة هى االمعلول أو كونها مع المعلول. بل كما أن العلة اذا كانت عله بالفعل وجد عنها المعلول لان المعلول يكون معها. كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شيئاً. ذلك الشىء مقارن لذاتها وكأن ما يقوم شيئاً بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءاً منه»

ويجب أن نذكر العبارة التي نراها فى نسخة القاهرة وهى «وجد عنها المعلول لان المعلول يكون معها». وتختلف عما جاء فى نسخة الاسكوريال وهو: «لزم عنها المعلول وأن يكون معها». وهو ما يطابق الترجمتين، كما سنرى. ثم ان هناك بعض الفوارق لا تهمنا.

ولننظر الآن كيف نقل كلا المترجمين:

جونديسالفو	ابن داود
الصورة لا توجد إلا فى هيولى	الصورة لا توجد إلا فى هيولى؛
وذلك راجع الى أنها هى عينها علة	وهذا لان الهيولى هو علة

وجـــودهـــا وهى ذاتهـــــا فى الهيولى كما أن العـــلة لا توجد إلا مـــع المعـــلول . لا أن علة وجود العلــــة هى المعلول او كونها مع المعـــلول بل كما اذا كانت العلة بالفعل ترتـــب عنها المعـــلول لان المعلول يكون معهـــا. كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شيئاً . وذلك الشىء مصاحب لذاتهـــا لأن مـــا يقوم شيئاً فهو موجـــود بالفعل ويفيده منه الوجود » .

وجود الهيولى أو هى بالذات فى الهيولى . كما أن العلة لا توجد إلا مع المعلول لا أن عن علة وجود العلة هى المعلول أو كونها مع المعلول بل كما اذا كانت العلة بالفعل وجد عنها المعلول لان المعلول يكون معها. كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شيئاً وذلك الشىء مقارن لذاتها لان ما يقوم شيئاً فهو شىء بالفعل ويفيده منه الوجود.

واذا صرفنا النظر عن سوء المصادفة بين هذا «راجع الى انها هى» و «هذا لأن الهيولى» بدلاً من قول ابن سينا «لا أن...» ألفينا أن الخلاف الاعظم يرتكز فى قول ابن داود: «ipsa dat esse hyle هى عينها علة وجود الهيـولى» بالنسبة الى قـول جونديسالفو hyle causa est sui esse (الهيولى هو علة وجودها) حيث أن هناك فارقاً جوهرياً فى النظر والترجمة بين كون الصورة علة الهيولى وكون الهيولى علة الصورة. وقد يتعذر الانتقال من ترجمة جونديسـالفو الى ترجمة ابن داود بواسطة اللاتينيــة دون وجود الاصل العربى .

٤) نلاحظ أن ابن داود حافظ فى هذا النص نفسه على الصيغة الاصلية للتشبيه والتعليل: quomodo, cum, fuerit... similita similitir, cum على حين أن جونديسالفو

يؤدى المعانى لكنه يغاير الاصل فى التراكيب والمبانى فلا يعقل، والحالة هذه، أن ينتقل المشتغل بترجمته الى العبارة العربية الاصلية من غير أن يضع النص العربى نصب عينيه.

٥) نلاحظ أن ابن داود قطع بنقطه فاصلة الجملة من «أو هى بالذات فى الهيولى. كما أن...» وقد ترجمها نعمة الله كرامه أيضاً بقوله «أو هى نفسها توجد فى الهيولى: vel ipsam inesse in hyle[٣٢] وعلق على هامش ترجمة جونديسالفو بالاشارة الى مراجعة النص. فابن سينا يبين لنا كيف يكون الشىء وكيف لا يكون. أما جونديسالفو فإنه لما فصل الجملة عما تقدمها والحقها بما يليها: «وهذا لأن... كما أن...» أوضح لنا كيف يكون الشىء وبالتالى كيف لا يكون. وهكذا يحافظ على المعنى بوجه عام لكنه لا يترجم ترجمة حرفية. ولا نجد تأويلا لتمام وفاء ابن داود فى تأدية المعانى سوى أنه كان يعمل على ضوء الأصل العربى بالذات.

٦) يقول ابن داود: «ثم إن عللا كثيرة تنجم عن العقل وهى تنطوى على عقلين: أحدهما ممكن فى ذاته والآخر له فى ذاته طبيعة عقلية[٣٣]. ويورد الأب دوفو الذى لم يجد عند جونديسالفو كل أفانين الجملة قول ابن داود من «احدهما» الى «فى ذاته» على أنه منقول بحذافيره عن ابن سينا[٣٤]. وهناك نقل حرفى آخر عن ابن سينا لا يقل شأناً عن الأول فى جملة بعد التى ذكرناها حيث يبدو بشكل حرفى كالذى رأيناه ما تقدم من كلام ابن داود عن قيام الكثر بواسطة الشيئين الموجودين فى العقل وهو ما لا يستنتج من ترجمة جونديسالفو التى يقول فيها: «وفى كل ما يعقل ذاته يلزم وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهذه هى النفس. وبسبب طبيعة امكان الوجود الحاصلة له المحصورة فى تعلقه لذاته [يلزم وجود] جرمية الفلك الأقصى المحصورة فى جملة الفلك الأقصى. ومن ثم كان هذا بعينه وما له من خصائص مشتركة ينجم عن عقل وبما يختص به من خصائص مشتركة على نحوه تنجم الفلك الاول بجزءيه اعنى المادة والصورة[٣٥]» ولعل النص العربى يفيد شيئاً لا يستخرج من ترجمة جونديسالفو ولم نعمد الى تصحيحه. جاء فى النص العربى أن:

«العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاتــــه وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهى النفس. وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعــه، وهو الأمر المشارك للقوة فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيــه الكثرة الاولى بجزءيها اعنى المادة والصورة(٣٦).

ولاشك أن ابن داود يريد بقوله «ينطوى على عقلين» تبيين وجهتى العقل وهو ما نجده فى الأصل العربى ولا نقف عليه عند جونديسالفو. ومع أن هذه الفكــرة واردة فى آخر كلام ابن سينا إلا أنه اتخذها أطروحة ليقيم الدليل عليها وهو ما فعله بشرح ما وقف عليه فى تلك الفقرة نفسها. ويتضح من كونه يعرض علينا لوناً من الـكلام لم نعثر عليه عند جونديسالفو مع وجوده فى الأصــل العربى أن ابن داود كان يستعمل النص العربى رأساً. هذا الى أمثلة أخرى نتركها جانباً مما ورد فى كتاب الإلهيات ج ٨ ف ٧ ص١٣،١٠٠vb sicut contingit cum sumimus وقد وردت فى كتاب ابن داود بصيغة sicut contingit quod وهى أقرب الى العربية.

* * *

أما المسألة الثالثة فهى ذات شأن خطير بالنسبة الى الفلسفة لما قد يعزى من معنى مذهبى الى الجملة من «الصورة توجد الهيولى» وقد نبهتنا المسائل الأخرى لكون التحريف نشأ عن النص العربى. ولا يجوز بحكم الظاهر افتراض صدور التحريف عن اللاتينيــة لأن ألفاظها اذا قورنت بما نراه عند ابن داود لا تترك مجالاً لمثل هذا التحريف. كما لا يعقل أن نفترض أن ابن داود غير عن عمد نص جونديسالفو، إذ أنى له فى هذه الحال أن يجرد عليه تلك الحجة ويقول له: «وهذا كلام صريح يغنينا عن مزيد من القول» وهو لا يتصور أنه غير النص بل يطريه غاية الاطراء. ثم ينتهى الى أن المادة لا تقوم بالصورة وأن الصورة ليست تقوم بالمادة إلا فى اعراض ثانوية حيث أن الصورة لا توجد بالفعل إلا معها(٣٧) وحتى لو قيل إن الـكاتبين المعنيين ليسا ابن داود ولا جونديسالفو لـما

تغير نحوى هذا الاستدلال أصلا ولا يسوغ التسليم بأن يكون هنـاك من حرف النص حسب رأيه وهواه ثم جرده على خصمه. أفلا يحق لهذا أن يعيره بهذه الحماقة ؟ ما هذا إلا تخمين لا يرتضيه العقل .

وغنى عن القول أن نص ابن داود محرف لأننا رأيناه يذكر بعد ذلك نفس المعنى ولأن نص ابن داود قد لا يفيد فى غير هذه الحال لشرح أصل المادة. فلا يبقى أمامنا إلا حل واحـد وهو أن ابن داود استعمل النص العربى وأن هذا النص كان سـبب سوء التأويل اذلا يستغرب أن يكون قرأ «لأن» بدلاً من «لا أن». ولعل جونديسالفو قرأ النص العربى كأنه ألفى فيه «لا أنها علة وجود الهيولى». وقـد نشأ عن اختلاف موقع ضمير التأنيث (ها) ما ترجم به الجملة الى اللاتينيـة : ipsa dat esse hyle (هى عينيها توجد الهيولى) ipsa est causa esse hyle (هى عينها علة وجـود الهيولى) والرأى عندى أن من ناسخ الأصل العربى ربما أساء النسخ إما فيما أشرنا إليه وإما فيما شابهه فى نفس المعنى وقد ينبغى أن نقرأ فى كلام جونديسالفو non quidem بـدلاً من hoc quidem لذلك قلت لعله.

فإبن سينا الذى دخل على هذا المنوال الى العالم اللاتينى متغير عن حاله مناقض لنفسه وإن قوله: «الصورة توجد المادة»، كما يفهمها خيل دى روما[٣٨] تتضمن نكران التمييز بين الذات [أو الجوهر] والوجود، وهو ما يخالف رأى ابن سينا خـلافاً تاماً. فلنترك أنصار التمييز الحقيق وخصومه يفرقون بين معانى الجملة المذكورة والظاهر هنا أن المغزى التاريخى عند ابن داود أن الصورة توجد المادة بالفعل وعلى هذا فهو ينـفى ضمناً التمييز الحقيق، طبق «كتاب الخير المحض[٣٩]» الذى اخـذ يدافع عنه ابن داود وأقر بأنه من تأليفه.

ويستخلص مما أسلفناه نتائج هامة عن الذين عرفوا بابن سينا وعن زمانهم . ولا يعنينا أن يكون الجدال هنا حول بعض المسائل الحكمية قائما بين ابن داود وجونديسالفو إنما هناك أمر واضح وهو أن كتاب العلتين الأولى والثانية حرر قبل أن تنشر ترجمة

كتاب الشفا لابن سينا. وقد يكون استعملها كاتب متأخر اذ أن الموافقة فى الترجمة لا نجد لها تأويلا إلا هذا الافتراض. وكان عليه أن ينبه الى ما أدخله عليها من بدع فلو سلك هذا السلوك الشريف لتخلص من خديعة إظهار نص مزيف عن عمد. وكان جونديسالفو لا يزال على قيد الحياة فى سنة ١١٨١ إلا انه كان عهدئذ بالغاً من الكبر عتياً بحيث يسوغ لنا أن نقدر نشر ترجمة كتاب الشفا فى سنة ١١٨٠ لاسيما وقد رأيناه يستفيد منه فى كتابه «De processione munde» وحتى فى كتابه عن «الإفراد والمفرد» كما ذكرنا. ومن جهة أخرى كان صاحب «كتاب العلتين الاولى والثانية» يعرف الترجمة اللاتنية من كتاب النفس لأرسطو، وتحفظ منه نسخة ترجع الى سنة ١١٧٥ ويظن غرابمان(٤٠) أنها كتبت بعيد سنة ١١٥٠. وهكذا نتبين أن «كتاب العلتين الاولى والثانية» ألف بين سنتى ١١٥٠ و ١١٨٠، وهذه هى المدة التى كان فيها لابن سينا التأثير الذى وصفناه. تلكم النتيجة الاولى وهى تتضمن ان جونديسالفو هو الذى استعمل فقرات من كتاب «العلتين الاولى والثانية» حين ترجم كتاب الشفا. إلا أنه لم يتأثر الى حد الغش فيما كان يراه مكتوباً بالعربية وعلى كل فإننا نستنتج ايضاً أن مؤلف كتاب العلتين الاولى والثانية مستعرب قادر على قراءة كتاب الشفا لابن سينا وأنه مؤلف غير جونديسالفو كما تدلنا على ذلك أوجه الخلاف والتفاوت فى الترجمة. ولا داعى الى العقول بأن جونديسالفو يعنى تارة « نحواً معقولاً من الإرادة» وتارة «ارادة معقولة». ومثل ذلك يقال عن عبارة « هى عينها توجد الهيولى» اذا قورنت بعبارة الهيولى هو علة وجودها (أى الصورة) فمن الجلى أن هذا المؤلف لا يتفق وذلك. على أنه مستعرب يخاطب مستعرباً آخر يعرف ابن سينا من تآليفه العربية. وإلا فكيف يحتج عليه بنصوص ابن سينا وهو لا يشير إليه إلا بالفيلسوف فى كتاب الالهيات؟ فلو خاطب من يجهل العربية لما أطلعه على اسم المؤلف المعنى ولا تركه يقارن بين النصوص المشار اليها وهو يدعوه الى مقارنتها. واذا أضفنا الى هذه المعلومات ما حصلناه، أعنى مطابقة مؤلف «كتاب العلتين الاولى والثانية» لمصنف «كتاب

الخير المحض[٤١]» وصاحب كتاب النفس[٤٢] واضطلاعه من اللغة العربية حتى أنه كان يكتب بأسلوب لاتينى تشوبه مسحة عربية وصلته المدرسية والأدبية بدومينغو جونديسالفو وما بينه من نية الدفاع عن كتاب الخير رداً على هذا الخ. اضطررنا حتماً أن نستخلص أن ابن داود (خوان اسبانو) هو صاحبنا. واذا صح ما ذكره س. آلبرتوم[٤٤] من أن كتاب النفس هو لضون خوان مطران طليطلة (١١٥١ ـ ١١٦٦) استفدنا أن اليهودى المرتد ابن داود تبوأ رتبة كبير أحبار اسبانيا وقد وجهت اليه رسـالة منسوبة الى شخص يسمى هوغو يعيره وقوعه فى بدعة[٤٥]. وقد صنف بعد ذلك التأليف كتاب العلتين الاولى والثانية، فأنت ترى أن ابن سينا اتصل بالفكر اللاتينى للمرة الاولى بين سنتى ١١٥١ و ١١٦٦.

وسبق لنا أن ذكرنا أن شخصاً آخر يرد عليه كتاب الخير هو دومينجو جونديسالفو الذى جعل شعاره الاساسى: «أى شيء كان لهذا السبب فهو مفرد» ونجد هذه الفكرة عند بويكيوس وابن سينا وآديلارد دى باث وسيمون دو تورنيه وتيارى دو شارتر واسحاق ستيلا وآلان دوليل وهوليناندو فرجيدى مونتيس وبارتولومى الانجليزى...ولكن من منهم يفوه ببنت شفة ضد كتاب الخير المحض (Liber de causis) حتى ينهض إنسان للدفاع عنه بقلمه؟ ومن منهم تردد الى مجالس استاذ كان يفسر « الفن السادس من الطبيعات » وحتى كتاب الخير المحض؟ ولو سلمنا بهذا، فمن منهم تتلمذ لابن داود؟ إن التاريخ يخبرنا بأن هذا التلميذ كان دومينغو جونديسالفو الذى يدعى ابن داود أنه لم يكن يؤيد عقيدته المبنية على مبدأ «أى شيء كان...» فقط بل كان يؤولـه على طريقة يستنتج منها أن الجسم الحساس يجب أن يكون مركباً من مادة ذات صورة أو غير ذات صورة[٤٦]. وعلى هذه الطريقة بالفعل يشرح جونديسالفو المبدأ المذكور فى كتابه «الإفراد والمفرد[٤٧]» وفى «أطوار العالم[٤٨]». وهذا ما لا يتم الا اذا أضفنا افتراض وجوده عند ابن سينا[٤٩].

نقف حيث انتهى بنا بقية المباحث فى «كتاب العلتين الاولى والثانية» وصاحب

هذا الكتاب هو ابن داود (خوان اسبانو) بلاريب وقد كتبه للرد مباشرة على دومينغو جونديسالفو، مؤلف كتاب «الإفراد والفرد». فابن داود وجونديسالفو هما اللذان ادخلا ابن سينا الى العالم اللاتينى لا بما قاما بترجمته من أهم مؤلفاته فحسب بل وبعرض آرائه فى كتب معدة للقراء الاوربيين.

---

(١) Dom. Guudisalvus, De unitate et uno طبعة Correns ص ٥-٦. يشير القديس توماس مراراً عديدة إلى الفكرة نفسها ويتروى فيها ملياً: Summa Theol، ١ ؛ ٤٦ فقرة ٣؛ De subst. separ. c. VI: Nam genus substantiae sicut... peculairiter recipienti bus؛ ومن الفصل نفسه est ...Rursumque substantiis omnibus compositio materiae et formae ومنه أيضاً خ. ٨ ...Solo autem hoc modo est posterioribus causa agendi نفس المصدر Oportet igitor quod it quod primum subsistit sicut in corporalibus [tum caelorum tum generatorum] materia, et in . . . creare ut dictum est; De causis, prop. 10 : Materia enim inferiorum corporum participat . . . extendit naturalis facultas ipsorum; Quodl ٣ ف ٦ الخ.

(٢) Dom. Gundisalvus, De processiones mundi ص ٥٠ ، ١٣ - ١٨ وكذلك ص ٤٨ ، ١٢ - ١٧ و ص ٥٤ ، ١٩ - ٢١ .

(٣) أنظر: Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dom. Gundissalino... edidit Cl. Beaumker .

(٤) أنظر: Otto Bardenhewr, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis... Fributrgo en Br. 1882 .

(٥) أنظر: Avicenne... philosophi ac medicorum facile primi opera iu lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata: Logyca Sufficientia... De anima... Philosophia prima. Locatellaus, Venecia, 1508 وانظر Man. Alonso: Traducciones del arc. Mom. Gundisalvo فى مجلة الأندلس الجزء العاشر (سنة ١٩٤٧) ص ٢٩٥ - ٣٣٨ .

(٦) أنظر: De anima. ... philosophi... Avicnne ترجمـــة يوحنـــى ابن داود والحبر دومينغو. وانظـــر M. Alonso: Notas sobre los traductores toledonos فى مجلـــة الأندلس ج ٨ (سنة ١٩٤٣) ص. ١٦٩ .

(٧) ابن داود: De causis primis et secundis طبعة R. De Vaux ، ص ١٣٨، ١٨-١٩.

(٨) Dom. Gundesalvus: De unitate et uno ص ٩، ٢١-٢٥.

(٩) نفس المصدر ص. ٣ ، ٨ - ٩ .

(١٠) ابن داود De causis primis et secundis ص ٨٨ ، ١٨ - ٨٩ ، ٢ .

(١١) ابن داود De causis primis et secundis ص. ١٢٠ ، ٢٠ - ١٢١ ، ١ .- تنقسم القوة المسببة إلى جزئين، حسب شرح المؤلف وشرح ابن سينا. ولم يوجد فى ذلك العهد كتاب آخر فسر هذا التقسيم سوى كتـــاب النفس De anima إذ أن هذا التأليف نفســـه De causis primis et secundis لم يتحدث من قبل إلا عن النفوس والاجرام الفلكية حيث لا محل للتقسيم إلى جزئين. كما أن ابن سينا لم يذكر ذلك إلا فى كـــتاب النفس أو الفن السادس فى الطبيعيات من كتاب الشفاء .

(١٢) ابن داود De causis primis et secundis ص ١٢٢ ، ٨ .

(١٣) ابن داود، نفس المصدر ص. ١١٨ ، ١ - ٦ .

(١٤) ابن داود، نفس المصدر، ص. ١٢٠، ١٥ (Tractatus de anima, ed. Muckle ص. ٦٧ - ٦٨) ص. ١٢٩، ١٤ - ١٨. وانظـــر (Tractatus de anema ص ٨٨ ، ٢٣) ص. ١٢٩ ، ١٩ Tract. de anima ص. ٨٨ ، ٢٧ وما يلى .

(١٥) ابن داود Tractatus de anima طبعـــة Muckle فـــى Mediaeval Studies ج ٢ سنة ١٩٤٠ ص. ٢٣ - ١٠٣ .

(١٦) ابن داود: De causis pr' et sec ص ٩٨، ٤ - ٧

(١٧) ابن داود: نفس المصدر ص. ١٠٢، ١٨ - ٢١

(١٨) نفس المصدر ص ١٠١، ١٥ - ٢٢

(١٩) نفس المصدر ص ١٠٧، ٦ وما يلى

(٢٠) نفس المصدر ص ١٠٧، ١٩ - ٢٠

(٢١) يورد دومينغو جونديسالفو فى De processione mundi الفقرات التالية عن ابن سينـــا :

١	ف ٧ ص	rb	٧٣ ،	٨ - ٢٢	(ص ٧ ، ٤)
١	ف ٨ »	va	٧٣ ،	٦٠ - ٧٣ bv، ٦	(» ١٠ - ١١)
١	ف ٨ »	vb	٧٣ ،	٢٧ - ٣٩	(» ١٢ والتالية)
١	ف ٨ »	vb	٧٣ ،	٣٩ - ٧٤ ar، ٧	(» ١٣، ٣ - ١٤، ١٣)
١	ف ٨ »	ar	٧٤ ،	٧ - ٧	(» ١٤، ١٤ - ١٥ ، ١)
١	ف ٨ »	ar	٧٤ ،	١٧ - ٢٤	(» ١٥ ، ١ - ٨)
١	ف ٨ »	ar	٧٤ ،	٢٤ - ٥٤	(» ١٥، ٩ - ١٦، ٢٢)

ويلاحظ أن الفقرات الأخيرة تؤلف فى كتاب ابن سينا فقرة واحدة متتابعة وكذلك عند جونديسالفو مع إضافة ما أهمله Bülow كما أن جونديسالفو يحتفظ فى هذا المقام بما يبدو لائقاً من ألفاظ ابن سينا: Hoc autem alias exposituri sumus كأنه عالج هو بنفسه هذا الموضوع فى مكان آخر.

(٢٢) Dom. De processione mundi ينقل عن (ص ٣١ ، ٥) Sufficientia ابن سينا؛ أنظر: ج ١ ، ف ٢ ص rb ١٤ ، ٥٠ - ٦١ .

(٢٣) توجد أيضاً اختلافات بينة بل منها ما يمس صميم المعنى. والمصادفة فى الترجمة تدل إما على كون ابن داود استعمل ترجمة جونديسالفو وإمـــا أن جونديسالفو استعمل فى بعض الأحيان الكلام الذى ترجمه ابن داود. وأنا أرى أن جونديسالفو اضطر فعلا أن يقرأ بمزيد الانتباه كتاباً موضوعاً للرد عليه. فلا يستغرب فى هذه الحال أن يستغل الفقرات المترجمة للترجمة التى كان هو نفسه يعمل على انجازها. ولعل خيرار دودى كريمونا فعل مثل ذلك بكتاب الخير المحض، إذ كان فى وسعه أن يعلم أن المؤلف نفسه كان يستفيد منه. فمن أجدر بتفسيره؟ كان لا بد من التفطن لهذا. وقد سبق لنا أن قلنا إن استعمال كتاب الخير المحض فى كتاب De causis primis et secundis لا يعنى افتراض ترجمته من قبل. أنظر مجلة الأندلس ج ٩ (سنة ١٩٤٤) ص ٤٣١ .

إن الخلافات المتعلقة بالمعانى تقتضى مزيد الأخلاص فى نقل النص العربى وهى أهم من غيرها. فالانحراف عن الترجمة اللاتينية للتقرب إلى العربية يعنى أن المؤلف كان يعرف العربية ويستحضرها.

(٢٤) ابن سينا ج ٤ ف ٧ ص. ra ١٠١ ، ٤٢. أما النص العربى فراجعه فى طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ = ١٩١٣ ص ٤٠٨ ، ١٤ - ١٥ .

(٢٥) نعمة الله كرامة: Avicennae Metaphysices Compendium ex arabo in latinum reddidit et adnotationibus adornavit... Roma 1926 ص ١٢٧ ، ١٢ إلا أن كلمة «النحو» مذكرة كما يستدل باسم الاشارة (هذا)

(٢٦) ابن داود: De causis pr. et sec ص ١١٥ ، ٢ - ٥

(٢٧) أنظر الأصل العربى فى «النجا» طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ=١٩١٣م ص ٤٦٣ ، ١

(٢٨) ابن سينا Metaph ج ٩ ، ف ٥ ص. va ١٠٥ ٣٤ - ٢٥. جميع فقرة جونديسالفو محرفـة جداً فى هذه الطبعة. ولا أصححها لعدم الاطالة. ويختلف ابن داود وجونديسالفو اختلافاً عظيماً فى الألفاظ التى تسبق ما ورد فى النص مباشرة. وكأن الأول لم ينقل وإنما اكتفى بالتلخيص

(٢٩) ابن سينا: «النجا» ص ٣٣٧ ، ٩ - ١٦ و «الشفا» بمكتبة الاسكوريال (مخطوط ٦٢١ ، ف r ١٤ ٣٠ وما يلى) وانظر بشأن هذا المخطوط مجلة الأندلس M. Alonso ج. ١٢ (سنة ١٩٤٧) ص ٣٣٤

(٣٠) ابن داود De causis pr. et sec ص ١٠٧ ، ٨ - ١٦

(٣١) ابن سينا Metaph ج ٢ ف ٤ ص ٧٧ bv ، ٤١ - ٤٩

(٣٢) نعمة الله كرامـه: Avicennae Metaphysicer Compendium ex arabico in latinum ص ٢٤ ، ٥

(٣٣) ابن داود: De causis primis et sec ص ١٠٠ ، ٢٤ - ١٠١ ، ١ كلمة Descendut (لزم عن) تقابل عادة عند ابن داود Emanant (وجد عن)

(٣٤) يذكر الأب دوفو كلام ابن سينا Metaph ج ٩ ، ٤ ، ص rb ١٠٤ ، ٣٧ - ٤٠

(٣٥) ابن سينا Metaph ج ٩ ، ٤ ، ص ra ١٠٥ ، ٣ - ٧

(٣٦) ابن سينا: «النجاة» ص ٤٥٥ ، ١ - ٦

(٣٧) ابن داود: De causis pr. et sec ص ١٠٨ ، ٨ - ١١

(٣٨) Aegidius Romanus, Theoremata de esse etessentia. Theor. VIII و Theor. XIX طبعة Hocedez ص ٣٩ و ١٢٥ . أنظر كتاب Chossat المسمى: L. averroïsme de Saint Thomas في الدفتر الثاني ص ١٥١ وما يلي (٤٨٧) من Archives de phil

(٣٩) P. Duhem: Le système du monde ص ٣٤٢ وانظر في M. Alonso: El Liber de causis مجلة الأندلس ج ٩ (١٩٤٤) ص ٤٣١ وما يلي

(٤٠) Martín Grabmann, Union académique internationale. Corpus philosophorum... طبع من Göttingische Gelehrte Anzeigen, 202 Jahrg. Nr. 12 (1940) ص ٥٠٦ «Von De anima ist bald nach 1150 eine griechisch-lateinische Übersetzung, hergestellt worden, deren ältester handschriftlicher Zeuge Cod. XI, 649 der Stiftsbibliothek von St. Florian (ca. 1175) ist

(٤١) M. Alonso, El Liber de causis primis et secundis... في مجلة الأندلس ج ٩ (١٩٤٤) ص ٤٢١ وما يلي

(٤٢) M. Alonso نفس المصدر ص ٤٢٣ وما يلي

(٤٣) M. Alonso نفس المصدر ص ٤٢٨ - ٤٣٥

(٤٤) أنظر Albertus Magnus, Summa Theol ج ٢ ف ١٢ ص ٧٣ طبعة Lugduni سنة ١٦٥١ ج ١٨ ص ٣٦٧. وراجع كل الكلام المقتبس عن القديس ألبير الكبير في بحث لنويل آلونسو عنوانه «ملاحظات حول المترجمين» في مجلة الأندلس الجزء الثامن سنة ١٩٤٣ ص ١٧٣

(٤٥) أنظر بشأن هذه الرسالة «ملاحظات حول المترجمين» لنويل آلونسو في مجلة الأندلس جزء ٨ سنة ١٩٤٣ ص ١٧٥

(٤٦) ابن داود De causis pr. et sec ص ١٠٥ ، ١٤ - ١٦

(٤٧) جونديسالفو De unitate et uno ص ٣ ، ٨ - ٤ ، ١١

(٤٨) جونديسالفو De processione mundi ص ٢٩ ، ٣ - ١٠

(٤٩) ابن سينا Metaph ج ٢ ف ٣ ص ra ٧٧ ، ٢١ - ٢٣ وانظر ابن داود: كتاب العلتين الأولى والثانية ص ١٠٥ ، ١٢ - ١٤

ثلاثة نقود لاتينية عربية

من مجموعة جاك دو مورجان

للدكتور آ. جيبو

المستشرق فى ديوان الأوسمة بفرنسا

عربه عن الفرنسية الأستاذ تاج الدين أبو زيد

مما لا شك فيه أن المجموعة التى ضم جاك دو مورجان بعضها إلى بعض بما أثر عنه من صبر ودراية تدرج بين أهم المجموعات التى اغتنى بها ديوان الأوسمة فى فرنسا خلال الثلاثين سنة الأخيرة. وقد ظلت الحلقات التى نظم عقدها حتى الآن مجهولة لم يسبقه إليها سواه ولكنها ستعرف عن قريب. وأرى أن المسكوكات البهلوية العربية ستبرز للعيان فى أوائل سنة ١٩٥٣.

ومهما يكن من شىء فحسبي اليوم أن أستخرج من مجموعة جاك دو مورجان ثلاث قطع ذهبية هى ثلاثة نقود لاتينية عربية. وقد يسميها كاسترو ديل ريفـرو نقوداً ذات طابع إسلامي، وهو الإسم الذى يطلقه على هذه النقود فى كتابه النفيس عن « النقود العربية الاسبانية » (مدريد ١٩٣٣). هى بالتأكيد نقود إسلامية أو لم تسك بأمر من أمراء مسلمين؟ ثم إن العبارات التى نقرأها فيها عبارات إسلامية بحتة مستخرجة من القرآن أو منقولة عنه. على أننى أوثر أن أصفها باللاتينية العربية، لأنه إذا صح أن يقال فيها إنها ذات طابع إسلامى فليس الرأى عندى أن هذه التسمية دقيقة بقدر كاف. إن جميع هذه الدراهم التى ضربها المسلمون حين عمدوا بعد الهجرة إلى فتح العالم، سواء فى إيران أم فى المملكة البيزنطية أم فى افريقيا والأندلس، ذات طابع إسلامي.

وإذا كانت كلها مشمولة بهذه الصفة العامة وهى أنها ذات طابع إسلامى فإنهـــا تنقسم إلى مسكوكات مختلفة تحمل كل واحدة منها إسماً خاصاً .

ونرى النقود فى أسبانيا والمغرب تحمل حروفاً لاتينية إلى جانب الكتابة الإسلامية. ومن ثم لا يعزب عن الذهن أن ضم العاملين اللذين يجعلانها لاتينية عربية فى عبارة واحدة لا ينطوى على إجحاف بمعناها. فهذه التسمية تطابقها مطابقة تامة لا سيما وهى، على بساطتها، تلخص لك صفحة كاملة من التاريخ تضمها تلك النقود. فإن قلت إنها لاتينية عربية، فقد ذكرت فتح المسلمين البلاد اللاتينية واحترامهم فى أول الأمر أو على الأقل تقليدهم لحضارة المغلوبين قبل أن تسيطر حضارة الغالبين سيطرة نهائية.

ثم يبقى علينا بعد هذا أن ندرس هذه المسكوكات المثقلة بالتاريخ الطافحة بالعبر والفوائد عن الكتابــة الأثريــة وتاريخ الأديان بل وحتى بعض أوجه علم الكلام الإسلامى أحيانــاً .

وتقع مدة صدورها بين سنتى ٨٤ و ١٠٠ هـ. أى بين ٧٠٢ و ٧١٨ ميلاديــة. وبعد مضى تسع سنوات على تولية عبد الملك بن مروان خلافة دمشق فى مكان مروان بن الحكم وعقد لواء قيادة الجيش للحسن بن النعمان أعيدت الكرة لفتح الشمال الأفريقى سنة ٦٩٤. وما لبث البيزنطيون أن منوا بالهزيمة. لكن العرب اضطروا خلال عقد من السنين أن يحاربوا البربر الملتفين حول امــرأة تسمى الكاهنة إلى أن غلبت هذه على أمرها غلبــة صارمة فى سنة ٨٤ هـ. (٧٠٢ ميلاديــة) واستبدل الحسن بن النعمان على رأس الجيش والبلاد المفتوحــة بموسى بن نصير، وتولى هذا إمارة مصر المستقلة وإليــه يجب أن ينسب ضرب معظم الدراهم اللاتينية العربية التى نعرفها.

وإنى لأخشى أنه لم يكن للحسن بن النعمان من أوقات الفــراغ إلا قليل للعناية

بضرب النقود لأنــه ما لبث أن عزل عن منصبه. وتابع موسى بن نصير الغزو والفتح فاستولى على طنجــة وتطوان (سنة ٧٠٩) وما حلت السنة التاليــة حتى أقدم على فتح اسبانيا. وحاول مولاه البربرى طارق بن زياد القيام بغزوة ثم جرد فى سنة ٩٣ للهجرة (٧١١) حملة حقيقية. فانقرضت دولة الفيزيقوط وما هى إلا أسابيع حتى استولى طارق على قرطبة وطليطلة. وعبر موسى بحر الزقاق أيضاً وتوغل فى الأندلس وفتح قـرمونـة واشبيلية وأخيراً أوريهويلا وأصبح منذ ذاك سيد الأندلس (٩٤هـ. ـ ٧١٣م.)

ونشأ عن توزيع الفتوحات بين القائد العربى والقائد البربرى خصام شديد بحيث أمر الخليفة كليهما بالحضور إلى دمشق. وتـرك موسى القيــادة لولده عبد العزيــز فلم يمارسها زمناً طويلا لأنه بنى بنصرانيــة فأوخذ بذلك وقتل بأمر سليمان واستعيض عنه بأيوب (سنة ٩٨ هـ).

ولم يكن لنا بد من إيراد هذه اللمحة التاريخية الوجيزة لكى نتتبع تطور النقود التى سنعرض أمثلة منها.

لقد ضربت النقود اللاتينية العربية فى افريقيا أولا ثم فى اسبانيا بإدارة موسى بن نصير وصارت مزدوجة اللغة بعد موت عبد العزيز (سنة ٩٨ هـ).

وفعل العرب فى افريقية واسبانيــا مثل ما فعلوه فى فارس والشام وفلسطين فقلدوا الأصناف المستعملة الرائجة، وهى فى هذه الحــال نقود من الشكل الهرقلى أخرجتها دور السكة بالقيروان واشبيلية أولا ثم فى قرطبة حينما نقل إليها أيوب مقر حكومته. وكـان يبدو عليها رسم الإمبراطور وأحد أبنائه أو صليب محور على شكل T أو صليب على هيئة عمود تعلوه كرة وقد كتب على كل نوع من هذه الأنواع عبارات باللاتينية أو باللغتين.

وهذه العبارات، كما أسلفنا، مقتبسة من آى القرآن، تشهد بوحدة الله. على أنها

تضيف إلى منطوق هذه العقيدة فى أحوال كثيرة، صفة من صفاته تعالى. ويشوب التكرار المفرط والتقصير المخل ما كتب على النقود بالعربية، وهو يكاد لا يتجاوز أسطراً قليلة لم أجد فيما وقفت عليه منها إلا سبعة نصوص مختلفة.

ونجد بالعكس من ذلك العبارات اللاتينية تشخص إلى أنظارنا على صور شتى سواء أكانت فى النقود اللاتينيـة المحض أم فى النقود المسكوكة باللغتين. والواقع أن مختلف الفهارس التى نشرت إلى يومنا هذا تقدم لنـا ٢٩ عبارة مختلفة بصرف النظر عن ١٣ أخرى تحوم الشكوك حول قراءتها أو لا تفهم بتاتاً. ومن التسع والثلاثين الأولى نجد ٦ لا يظهر عليها إلا إشارة للولاية التى ضربت فيها الدراهم، ولا تذكر اثنتان سوى أن القطعة ضربت حسب قدرة الله بيد أن ثلاثاً تثبت أنهـا صدرت بأمر موسى بن نصير وأخيراً تورد ٢٨ نصوصاً دينية صريحة.

وقد تبدو هذه النصوص على شكل مدهش غريب لأول وهلة. فإننا نراها على هيئة حروف ساكنة متتابعة لأن السكاكين طبقوا على الألفاظ اللاتينية طريقة الكتابة السامية بوضع الحروف ساكنة مجردة عن الحركات. ولا تجد فيهـــا نفس المفردات على صورة واحدة كما أنه ليست هناك قاعدة مطلقة فى انتقاء الحروف التى ترمز إلى الألفاظ المراد إثباتها. وقد تكتب بعض الحروف مقلوبة لا سيمـــا السين بيد أن غيرهـا كالدال واللام تصطبغ بمسحة خفيفـة من الأثر اليونانى. وللواو أيضاً صورة خاصة هى أقـرب إلى الخشونة، بحيث يكاد يكون من الجائز أن نقول إن كل نقش بمثابـة لغز صغير متوقف على الحل. وتخلو بعض النقود من تاريخ ضربها بيد أنـه منقوش على غيرها. فلا مندوحة لنا والحالة هذه أن نميز فوراً بين التى تحمل تاريخاً بحروف رومانية والتى تذكر السنة والتى تنص على التاريخ والسنة معاً. وهنا تتكاثر الصعاب فإن التواريخ

منقوشة على شكل يشوبه الخلل والتقصير ولا نجدها إلا على هامش النقود. وكثيراً ما تكون هذا الهامش متأكلا منطمساً إما لأن البوتقة لم تكن قويمة مضبوطة وإما لأن الضرب لم يكن متقناً فافتقدت حروف عديدة. ونرى فى أحوال أخرى أن القضبان التى تمثل الآحاد تتباعد إلى غير حد بعد ذكر المئات، بحيث لا يمكن مطلقاً فى قراءة هذه التواريخ الاعتماد على شىء مؤكد صحيح. وقد تكون الحروف ناقصة أو زائدة ولا يمكن الجزم بأن هذا التاريخ أو ذاك هو الصحيح. ونجد ذكر السنة يرد دواماً فى وسط النقد. أما المجال الفاصل بين آخر حرف من حروفه وما نقش على الهامش فقد يتسع أو يضيق من غير أن يستقر على نظام، وليس فى ذلك أى تحرج ولا تكليف. ومن ثم نستخلص أننا حيثما ألفينا ذكر السنة علمنا يقيناً التاريخ الذى ينبغى أن نرد إليه النقد.

وهذه القواعد التى أشرنا إليها إجمالا فيما تقدم تزداد وضوحاً بفحص ثلاث قطع من مجموعة جاك دو مورجان، سبق لى الحديث عنها.

١) الأولى دينار من ذهب زنته ٤ غرامات و ٢٥ وطول قطر دائرته ١٢ ميليمتراً و ٥ وتبدو على وجهه صورتان لا شك أنهما للامبراطور هراقلوس وأحد أبناءه، تحيط بهما هذه العبارة IPSE SESOLCISETN التى يمكن أن نردها إلى محتواها الكامل على الشكل الآتى:

«لا إله إلا هو وحده لا شريك له فى الخلود»

ويلاحظ تكرار المقطع الثانى من لفظة Ipse هو:

·NISI IPSE (SE) SoLus CuI Socius ETernus Non est

أما الوجه الثانى فيحمل عموداً عليه خشبة منصوبة، وهى صورة محرفة للصليب، ويقوم العمود على درجين وإلى يمينه نقطة. ونقرأ فيما يمكن قراءته من الجملة المحيطة بالصليب ESNEIPIAS MAG.....A وأظن أنه يجوز تصحيحها على الشكل الآتى: dEuS SA (J) PIENS MAGnus.......omniA (الله العليم القادر ... كل شىء) مع ملاحظة أن الكلمة الثانية يجب أن تقرأ فى هذه الحال إلى الوراء وأن عبارة «كل شىء» لا تثبت على هذا الشكل إلا إذا قيست بعبارات أخرى مثلها معروفة.

ومهما يكن من شىء فإن هذا الدينار ضرب ولا شك فى افريقية لأننا لا نجد فى غير هذه البلاد الصورتين الظاهرتين عليه. وهذه أول نتيجة نستخلصها من دراسة الدينار المذكور. ثم إن العبارة الواردة على الوجه الأول توجد تحت رقم ١١٥ ورقم ١١٦ فى مجموعة خلفاء الشرق عند لافو فى حين أن عبارة الوجه الثانى لا توجد إلا تحت رقم ٧٨ عند نوتزل بالمتحف الملكى ببرلين (سنة ١٨٩٨). وينقل هذا العلامة بعض الحروف التى تذكرنا تلك العبارة ويعلق على هذا المقتطع من النص بكلمة واحدة هى: مبهم. أما قراءة نصنا فأقرب مأخذاً وأيسر منالا وتقبل التأويل الذى أشرت به. وإن لم يمكن القول بأن هذه القطعة طريفة لم تعرف من قبل بتاتاً فإنها على كل نادرة.

٢) أما النقد الثانى من ذخيرة جاك دو مورجان فأقل إصالة وغرابة. هو ثلث دينار زنته ١،٣٠ غراماً وقطر دائرته ٩ ملم. ويزدان وجهه الأول بصليب فاسد الشكل هو عمود تعلوه خشبة منصوبة ويرتكز على درجين وهناك أثر درج ثالث يداخل أساس العمود. وقد كتب حول الصليب ما يأتى: N N DNIMSR.....KTPN وتأويله

قراءة: (In) NomiNe DomiNI MiSeRicordis... (solidus) faKTus in sPaNia (بسم الله الرحمن.....ضرب باسبانيا). وليس على الوجه الثانى إلا عبارة حول النقد وهى: NNEDVSNIS...ALI وفى الوسط: SIMILIS أو بكلام أوضح:

NoN Est DeVs NISi...ALivs
SIMILIS

ويكفينا لكى نحصل على الجملة برمتها أن ندرج، أسوة ببقيـة النقوش المعروفـة، بين NISI و ALIUS إما nisi solus cui وإما nisi unus cui non est فتحصـل لدينا الشهادة الإسلامية المعروفة:

Non est Deus nisi unus (solus) cui non est alius similis

(لا إله إلا الله وحده لا مثيل له)

ولم يكن هذا النقد، كما ذكرت، أصيلا ولا طريفاً فى شىء فإن شكله وما كـتب عليه متداول مألوف. إلا أنه تمتاز بخاصة فى كتابة كلمة factus (مضروب) المنقوشـة على شق النقد، حيث نرى هذه الكلمة مكتوبة بحرفى KT بدلا من CT ولم نعهـد حتى الآن هذه الطريقة إلا فى نقوذ البرنز التى وصفها لافو تحت رقم ١٦٣ و ١٦٤ من مجموعة «الخلفاء الشرقيين». على أن القطع الذهبية لم تسجل حتى الآن هذا الاسلوب فى الـكتابة، على ما أعلم.

إننـــا نرى فى هذا النقد ثلث دينـــــار عادى إلا أنـــه مهم من وجهة الـكتابة المنقوشـــة.

٣) والقطعة الثالثة أعظم شأناً وأجدر بالعناية. وقد كانت موضوع جـدال لم يخرج عن إطار خاص بحيث لم ينشر قط. وهى عبارة عن دينار زنتـه اربع غرامات و ١٩٥

ذهباً وطول قطر دائرته ١١ ملم . ولا يحمل إلا جملا منقوشة على شِقّيه . وقد كتب على شِقّه الاول : NNESDSNISUNSCUNNSALI وفى وسطه SIMILIS وتأويله :

NoN EST DeuS NISI UNuS CUI NoN Socius ALIvs SIMILIS

(الله لا اله الا هو وحده لا شريك له)

وليس فى قراءة هذه الجملة أدنى صعوبة ولا شىء جديد. أما الكشف عن ألغاز الشق الثانى فهو بالعكس عسير تحف به المصاعب وهو الذى أثار الجدال الذى أشرت اليه من قبل. ويجوز أن نقرأ لأول وهلة الجزء المنظور من النقش كما يلى: MSRCSLD INNDI وفى الوسط INDC VII، وهو ما معناه: « بسم الله الرحمن الرحيم ضرب سنة ٧ » وتكفى قـــراءة هذه العبارة كما هى لوصف هذا النقد بالانفـراد فى نوعـه فقـد ضرب سنة ٧ أى فى عام ٩٠ـ٩١ للهجرة او ٧٠٨ ميلادية. على أن هذا التاريخ لم يذكر فى أى نقد لاتينى عربى، بيد أننا نعرف تمام المعرفة ما ضرب، فى تواريخ ٣ و ٤ و ٦ و ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ .

ومع ذلك فلم يذكر إسم المكان الذى ضربت فيه النقود. وإذا لم تظهر على القطعة إلا الحروف التى أوردتها فيما تقدم فإن مراجعة هذا النقد جعلتنى أتفطن لكون السكة تدل على بقايا حروف أخرى تتراوح بين ٧ و ٨ وصورت هذا النقد تصويراً فتوغرافيـاً دقيقاً فاستطعت أن أكشف عن الحروف الزائدة الآتية: FRTINAFRk، وهو ما معناه FeRiTuSiN AFRIKA ويمكن تأويله بقولك « بسم الله الرحمن الرحيم » ، سكـــة مضروبة فى افريقية . ولا يفوتنى أن شكل الكلمـة الاخيرة تريك الآراء المعروفـة عن طريقة كتابة لفظ «افريقا» وأن هذه الطريقة ليست بلاتينية وأنه قد يكـون من الأيسر التسليم بتكرار الراء R بدلا من K . على أن ما تبديه الصورة الفوتوغرافيـة المكبرة

بعشرة أضعاف لا يمكن أن ينكر. ثم هل تكون لفظة افريقية بكاف K أغرب من كلمة Faxtus بـ K أيضاً فى القطعة الثانية التى أخبرت عنها ؟

فلا يسعنى إذن سوى أن أستنتج أن هذا الدينار المسكوك فى افريقية يكـون نقداً منفرداً من وجهتين هما شكل كتابة كلمة افريقية وخصوصاً تاريخ ضربه .

وقد تكون المسكوكات اللاتينية العربية خليقة بدراسة شاملة. وربما أقوم بذلك فى يوم من الأيام على أن هذه النقود الثلاثة الواردة من مجموعـة جاك دو مورجـان والموجودة اليوم فى ملك ديوان الأوسمة بفرنسا مساعدة هامـة تعين على المباحث المتعلقة بالحضارة العربية .

هل هنـاك أصل عربى اسبانى لفن الخرائط البحرية ؟

بقلم الأستاذ خوان بيرنيط
أستاذ العلوم العربية بجامعة برشلونة * وتعريب الأستاذ مختار العبـادى

فى عام ١٩٤٨ وجه «الماخيا» Almagia الى الأكاديمية الدولية لتاريخ العلوم[١]، رسالة أتاحت الفرصة «لكورتساو»[٢] Cortesao، لتوجيه عناية المجتمعين هنـاك الى الشكوك والمشكلات التى اثارتها الدراسة الخاصة بأصل فن الخرائط البحرية.

وإذا كان الماخيا Almagia لم يقلل من شأن الخرائط البحريـة الميورقية ــ كما يفعل معظم مواطنيه[٣] ــ فإنه ركـز المشكلة فى الخرائط البحرية الإيطالية وهى التى يزيد عددها اليوم بمقدار الضعف أو الثلاثة الأمثال على الخرائط الميورقية الموجودة فى المتاحف والمكتبات ودور المخفوظات، والتى تكون فى رأيه النواة الأولى المعروفة للخريطة البحرية. ويضاف الى هـذا أن «موتزو» Motzo ، أثبـت حديثـا[٤] أن أول كتاب عرف عن المسالك البحرية Portulano قد ألف أواسط القرن الثالث عشر الميلادى، فى إيطاليا بالذات.

وفى ضوء هذه المعلومات قد تبدو النظرية الإيطالية صحيحة غير قابلة للمناقشة خاصة وأن أدلة «رونثيـير»[٥] Ronciere التى حددت جنوا مكاناً لنشـأة هذه الخرائط ونسبت ابتكارها إلى أمير البحر «بنديتوزكريا»[٦] Benedetto Zaccaria (١٢٦١-١٢٩٧) قد اكسبتها بعض مظاهر الصحة.

وليس فى عزمنا أن نجادل فى هذا الأمر، أو أن نناقش فيما إذا كانت اسماء الأماكن الظاهرة فى الخرائـط الميورقية قد اصطبغت بالصبغة الإيطاليـة أم لا، أو فيما إذا كانت

ايطاليا مهدا للخرائط وكتب المسالك، إذ لا تعوزنا حجج تاريخية ونقدية تظهر «آدم دى بريمن» Adam de Bremen (توفى حوالى ١٠٧٦م)[٧] كناقل قطعة من كتاب للمسالك، أو إلى روجو دى هاودن Roger de Hauden[٨] (١٢٠١) كواضع وصف لسواحل جزيرة اسبانيا من المحتمل أنه اقتبسه من نص ملاحى سابق[٩]، ولندع هنا مخطوط المكتبة الأهلية بمدريد[١٠] (القرن العاشر): الذى يعتبر فى جوهره كتاباً للمسالك. Stadiasmas mari magui ولكى ندخل فى صلب الموضوع معتمدين فى ذلك على بعض الدراسات المتأخرة[١١]، ينتهى بنا الأمر الى تبنى نظرية «سارتون[١٢]» التى تذهب الى الأصل المستقل للمدارس المختلفة الخاصة بفن الخرائط البحرية، والتى ترى أنه ليس من الضرورى أن تكون أبحاثها مرتبطة مع ظهور البوصلة[١٣].

هذا البحث يهدف الى تحليل نشأة فن الخرائط البحرية العربية واستخلاص النتائج ذات الطابع التاريخى الذى لا تخفى أهميته على القارىء. ويدفعنا الى ذلك أن نظرية الأصل الإيطالى لهذا الفن لم تثبت بعد تماماً، ويفسر ذلك أبحاث «ونتر[١٤]» Winter الألمانى الذى قلب الأوضاع رأساً على عقب بعد أن درس المسألة مؤكداً أن الميورقيين كانوا أساتذة للجنويين؛ وهكذا يعود Winter – الى حدما – الى نظرية لوليستا[١٥] Lulista التى دافع عنها «باسكوال» Pascual[١٦] وبعده بقليل «نوردنسكيولد» Nordenskiold[١٧] وغيرها مكتفين بذكر الاسماء المشهورة. وقدعرضت نظريات أخرى أقل ترجيحاً من النظرية القطلانية مثل النظرية الكلاسيكية[١٨] التى تنسب الاختراع الى الرومان.

ولكى نحدد الوضع الفعلى للمشكلة، نضيف بأن أول إشارة الى خريطة بحرية فى نص أوربى انما ظهرت فى كتاب Gesta Sancti Ludovici لـ «جيوم دى ناجس[١٩]»

Guillaume de Nagis الذى يخبرنا بأنه فى عام ١٢٧٠م أثبت «سان لويس» فى خريطة، المكان الذى كان فيه بعرض البحر وهو فى طريقه الى تونس.

واعتقد أن «كورتساو» Cortesao [٢٠]، «وفران» Ferrand [٢١] قد رأيا بوضوح أن هذه المشاكل ترتبط مع مشاكل الملاحة القديمة فى المحيط الهندى التى استغل فيها نظام مواسم الرياح [٢٢] التى تؤثر فى سواحله. غير أن كليهما فيما أعلم، لم يتمكن من إثبات وجود علاقة تربط بين الوثائق الشرقية والغربية الا بطريقة عارضة أو لأعمال حدثت عند ابتداء عهد الاكتشافات الكبرى. وعلاوة على هذا فإنه يبدو أن «فران» كلغوى ضليع خبير بالمشكلات الملاحية قد استهوته كثيراً وبغلو نظريته الايرانيه كأصل للملاحة العربية [٢٣]. ولقد نقد سوفاجيه [٢٤] حديثاً هذه النظرية نقداً مراً لأن صاحبها لم يتعمق كثيراً فى المشكلات المقارنة.

إن الشرق الأوسط كان حلقة اتصال بين الشرق والغرب، ونقطة التقاء السياسة والحضارة مدة قرون طويلة. وكان هذا الملتقى خاضعاً فى العصور الوسطى لنفوذ العرب الذين تنسب إليهم الاختراعات العلمية التى ادخلوها أوربا بعد تشبعهم بالحضارة الهندية الإيرانية، والإغريقية. كانت الفكرة التقليدية السائدة أن العرب ليست لهم خبرة بالبحر، ولكن الكتاب الأول الذى نحتفظ به بلغتهم وهو القرآن، لا يمل من التأكيد بأن جميع الفوائد التى تتحصل عليها قريش من التجارة البحرية، ترجع الى الله وحده الذى يرسل الرياح عند ما يشاء و بيده هياج البحر وسكونه. غير أن القرآن وللاسف لم يرشدنا الى أقصى مكان كانت تصل إليه السفن العربية فى البحر الأحمر أهو عمان كما يفترض «فران [٢٥]» أم أبعد من ذلك، الى الهند مثلا؟ [٢٦]

ومهما يكن من الأمر فإن المسلمين سيطروا بعد نصف قرن

من الهجرة على سواحل لبنان ــ فينيقيا القديمة ــ وفارس ذات القوة البحرية الهائلة فى العصر الساسانى[٢٧] . ففارس ولبنان أعطيا الاسلام أوائل ملاحيه العظام الذين هزموا الاساطيل البيزنطية عدة مرات فى البحر المتوسط وجعلوا من هذا البحر الذى أزعج عمر ابن الخطاب من قبل والذى لعنه الرسول فى حديث له ــ ومن المحيط الهندى ميدانا لتحركات السفن الاسلامية. فالبحران اللذان ورد اسمهما فى القرآن[٢٨] قد سيطر عليهما العرب تماماً، ومنذ أوائل القرن الثامن الى أواخر القرن الحادى عشر، كان العرب وحدهم هم الذين يمخرون بسفنهم عباب البحر المتوسط والمحيط الهندى من أقصاه الى أقصاه، وكونهم جابوا البحرين أمر لا جدال فيه. وفى البحر الأول لم يكتف المسلمون باحتلال جزر البحر المتوسط الرئيسية مثل البليار وصقلية ومالطة . . . الخ فقط، بل أنهت الاساطيل الأموية والفاطمية فى مياهه منازعاتها الدولية، وسيطرت سيطرة كاملة على البحر وقواعده مثل: بجانة[٢٩] Pechina وطرطوشه وتونس وطرابلس والاسكندرية فضلا عن قواعد صقلية. فليس بمستغرب فى مثل هذه الظروف أن تظهر بشكل غير عادى جمهرة من القراصنة المسلمين ــ ويغلب على الظن انهم اسبان ــ فى سواحل جنوب فرنسا، وتصل غاراتهم حتى سويسرا ولمبارديا[٣٠]، وتتعرض أبوليا وقلبريا بل وروما نفسها للنهب والسرقه، مما يضطر نابلى وأمالفى[٣١] وجايتا Yaeta وغيرها من المدن الإيطالية الى عقد تحالف مع المسلمين عند القيام بمشروعات بحرية. ولم تسلم بيزا بعد ذلك بقرن رغم قوتها البحرية من التعرض للنهب مرتين فى عامى ١٠٠٤ ، ١٠١١م[٣٢]. والواقع انه حتى احتلال النرمانديين لصقلية لم تستطع أية دولة ساحلية أن تعيش فى أمان دون أن تستهدف لغارة اسلامية سواء من أساطيل الخلافة الأموية أو من مجاهد صاحب دانية بعد ذلك (١٠١٤ ــ ١٠٤٤) ثم من أساطيل بنى غانية. وللتخلص من اعتداءات هذه

القرصنة، اتحدت برشلونة وبيزا فى احتلال مدينة بالما الميورقية Palma de Mallorca عام ١١١٤م؛ ولو أن ثمرة هذا الاحتلال كانت وقتية الا أنها كانت بمثابة النواة لأساطيل تلك الدولتين، وبداية السيادة المسيحية على الجزء الغربى من البحر المتوسط.

وإذا تركنا جانباً تفاصيل ما جرى فى البحار الشرقية[٣٣] حيث كانت السفن التجارية الاسلامية تجوبها دائماً، يمكننا أن نؤكد أن الرحلات البحرية عبر البحر المتوسط والمحيط الهندى فى القرنين التاسع والعاشر كانت كثيرة. ويكفى أن نسوق البرهان التالى لإزالة الشك فى صحة هذا الكلام: أسر ابن رماحس فى عرض البحر أربعة من الأساتذة اليهود الذين أرسلتهم أكاديمية سورات Sura (فى الهند) لجلب إعانات اقتصادية من يهود أسبانيا.[٣٤] وفى القرن التاسع، كان المسلمون واليهود يذهبون إلى براغ Praga لشراء الرقيق والقصدير والقندس، ثم يعودون عن طريق نهر الرون وقطلونية إلى ثغر بجانة[٣٥] حيث يخصى الرقيق ويباعون كخصيان بسعر مرتفع سواء فى الأندلس أو فى المشرق. وكان البحر هو الطريق العادى للرحلة إلى المشرق، وقد سلكه أيضا عدد كبير من الحجاج المتجهين إلى مكة[٣٦]؛ واعتاد هؤلاء الحجاج استغلال هذه الرحلة فى التجارة والحصول على فوائد جمة. وكان ميناء الاسكندرية هو المرسى الطبيعى الكبير لنزول المسافرين، أما إذا واصلوا السفر نحو المحيط الهندى، فإنهم فى هذه الحالة يسيرون بحراً حتى ميناء الفرما ومنه يعبرون الصحراء إلى القلزم[٣٧] (السويس) فى سبعة أيام، ثم يبحرون من جديد نحو مسقط فى عمان حيث يمكنهم مواصلة السفر على ظهر أى مركب من مراكب الخط البحرى المنتظم[٣٨] سيراف ـ كانتون[٣٩] .

ولدينا عن هذه الدورة الملاحية الأخيرة فى المحيط الهندى كثير من الوثائق، والفضل الأكبر يرجع إلى الكتب المسماة « بالعجائب » التى تدور حوادثها أحياناً عن الهند[٤٠]

وأحياناً أخرى عن الصين والهند[٤١] ...الخ. وفى الوقت الذى تسرد لنا فيه هذه الكتب الحكايات الغريبة، تعطينا أيضاً أخباراً ومعلومات عن المراسى وعن المسافات سواء بالشهور أو بالفراسخ[٤٢] وعن الشعب المائية والعوائق والصخور والجزر[٤٣] المنتشرة فى الطريق الملاحى وعن نظام المواسم الهوائية... الخ. وكانت المراسى الاجبارية هــى: مسقط وكالابـار وكندورانج وكلم ماله وغيرها قبل بلوغ جبال الصين[٤٤].

ولعل هذا الطريق هو الذى سلكه الشيخ القادسى الذى طاف كثيراً فى بحر الصين مستخفياً خلال القرن العاشر. وقد أدى تغير مفاجىء فى اتجاه الرياح الى ابتعاد السفينة التى كان يختفى فيها هذا الشيخ، عن ساحل كانتون فاتجهت نحو الجنوب[٤٥] صوب Canope وانتقلت حالة الجو من سىء الى أسوأ، وبعد ثلاثة أيام رأى المسافرون خلال العاصفة ليلا، أن الافق المتجهين نحوه يبدو وقد امتلأ ناراً مخيفة، فتوجهوا الى ربان[٤٦] المركب طالبين منه وقد يئسوا من الحياة، قلب المركب فى البحر والظلمـة مفضلين الموت غرقاً قبل أن يموتوا حرقاً، وقبل أن يرى بعضهم البعض، ويسمع ما تفعل النار فيه. فأجابهم الربان:

«اعلموا انه قد يجرى على المسافرين والتجـار اهوال هذا أسهلها وأرحمهـا، ونحن معشر الربابنة علينا العهود والمواثيق ألا نعرض سفينة الى العطب وهى باقية لم يجر عليها قدر. ونحن معشر ربابنة السفن لا نطلعها إلا وآجالنا واعمارنا معنا فيها، فنعيش بسلامتها ونموت بعطبها، فاصبروا واستسلموا لملك الريح والبحر الذى يصرفنا كيف يشاء. ويقول ابو زهر البرجاطى أحد ملاحى سيراف بأن الركاب لما أيسوا من الربـان ضجوا بالبكاء والعويل، وصار الربان اذا أمر مناديه أن ينادى رجاله بجذب حبل أو ارخائه ليصلح شأن المركب، فلا تسمع الرجال ذلك من دوى البحر، وحسن تلاطم الأمواج وهديـر الرياح فى القلوع والشرع والحبال، وضجيج الخلائق، فأشرف المركب على التلف... وكان

فى المركب شيخ مسلم من أهل قادس من الأندلس قد طلع الى المركب فى ازدحام الناس عند طلوعهم ليلة السفر، ولم يشعر به ربان المركب، وكان فى زاوية من المركب مهجورة، وهو مختف فيها خوف أن يعلم به فيؤنب ويوبخ. فلما رأى ما نزل بالناس وما هم عليه من الاخطار بأنفسهم ومراكبهم، خرج اليهم وسألهم عما حدث، فأجابوه قائلين:

ألست معنا فى المركب؟ أما ترى هذا البحر وأمواجه وظلمة الهواء الذى لم نر معه نهاراً ولا شمساً ولا قمراً ولا نجوماً نهتدى بها؟ وقد دخلنا تحت سهيل[٤٧]، واستحكمت البحار والرياح علينا. وأشد ما علينا هذه النار التى نحن نجرى اليها وقد ملأت الأفق، والغرق أهون علينا من الحريق. وقد سألنا الربان أن يقلب المركب بنا فى البحر والظلمة لئلا يرى واحد منا صاحبه ونموت غرقا ولا نموت حرقا فيرى بعضنا البعض ونسمع ما تفعل النار فيه. فقال: أوصلونى الى الربان. فاطلعوه إليه، فسلم عليه بالهندية، فرد عليه وأخذه العجب من وجوده وقال له: من أنت؟ أمن التجار أم من أتباعهم؟ فلا نعرفك فى رجال المركب. قال له: ما أنا من التجار ولا من أتباعهم. قال: فمن أطلعك وما بضاعتك؟ قال له: أما من أطلعنى، فإنى طلعت فى جمهور الناس ليلة الاقلاع، وآويت الى مكان فى المركب. قال: من أين تأكل ومن أين تشرب؟ قال: كان ملاح المركب يضع كل يوم قريباً منى صحفة أرز بسمن وكأس ماء لملائكة المركب[٤٨] فكنت أتقوت بذلك. وأما بضاعتى فقربة عجوة. قال فتعجب الربان منه واشتغل الناس بسماع حديثه عما كانوا فيه من الضجيج، وأصلح الرجال أدوات المركب ومشى فيهم مناد بتدبير القلاع فاهتدى المركب. فقال الشيخ: ياربان! ما لهؤلاء القوم كانوا يبكون ويعولون؟ قال له: أما ترى ما نزل بهم من هول البحار والرياح والظلمة وأشد من ذلك ما نحن مدفوعون إليه من هذه النار التى ملأت الأفق. وإنى لقد

ركبت هذا البحر وأنا دون البلوغ مع أبى، وكان قد أذهب عمره فى ركوبه. وها أنذا اليوم قد أربيت على ثمانين سنة، فما سمعت بمن سلك هذا المكان[٤٩]، ولا من أخبر عنه. فقال: ياربان، لا بأس عليك ولا خوف! إنكم ستنجون بقدرة الله. هذه جزيرة يحيط بها ويكتنفها جبال تنكسر عليها أمواج البحار المحيطة بالأرض، فتنظر فى الليل نار هائلة مرجفة يخافها الجاهل[٥٠]. فإذا طلعت الشمس ذهب ذلك المرأى وعاد ماء. وهذه النار ترى من بلد الأندلس، وقد عبرت[٥١] عليها مرة هذه الثانية».

ويبدو أن الركاب نزلوا فى اليوم التالى فى هذه الأرض الجديدة أو هذه الجزيرة ـ حسبما تنبأ الشيخ ـ حيث مكثوا بعضاً من الوقت الى أن زالت التقلبات الجوية ثم عادوا الى الهند.

من هذا نرى أنه فى النصف الثانى من القرن التاسع ـ وتؤيد ذلك المصادر[٥٢] الصينية ـ وجد طريق بحرى شبه منتظم، أشرف عليه ملاحو سيراف؛ كما نرى أيضاً أن الربابنة كانوا يرثون التجارب الملاحية عن آبائهم، وقد وصلتنا بعض تلك التجارب عن طريق كتب العجائب التى تعتبر النواة الأولى لكتب المسالك البحرية. وأول كتاب من هذا النوع يرجع أصله الى سيراف Siraf فى القرن العاشر الميلادى وذلك على حد تعبير Ferrand[٥٣]. ونحن لا نؤيد هذا الكلام فحسب بل نزيد عليه بأن الخريطة البحرية كانت معروفة لدى ربابنة المحيط الهندى[٥٤] ويؤيد ذلك ما قاله الجغرافى المقدسى، المتوفى عام ٩٨٩م،[٥٥] فى مقدمة كتابه[٥٦].

«اعلم أنا لم نر فى الاسلام الا بحرين[٥٧]. أحدهما يخرج من نحو مشارق الشتاء بين بلد الصين وبلدان السودان[٥٨]، فإذا بلغ مملكة الاسلام، دار على جزيرة العرب كما مثلناه[٥٩]، وله خلجان كثيرة وشعب عدة، وقد اختلف الناس فى وصفه،

والمصورون فى تمثيله، فمنهم من جعله شبه طيلسان[٦٠]، يدور ببلاد الصين والحبشة، وطرف بالقلزم[٦١]، وطرف بعبادان. وأبو زيد[٦٢] (المتوفى عام ٩٣٤) جعله شبه طير منقاره بالقلزم، ولم يذكر شعبة ويلة، وعنقه بالعراق، وذنبه بين الحبشة والصين؛ ورأيته ممثلا على ورقة فى خزانة أمير خراسان وعلى كرباسة عند أبى القاسم بن الأنماطى بنيسابور، وفى خزانة عضد الدولة والصاحب[٦٣]. وإذا كل مثال يخالف الآخر، وإذا فى بعضهن خلجان وشعب لا أعرفها، وأما أنا فسرت فيه نحو ألفى فرسخ، ودرت على الجزيرة من القلزم الى عبادان سوى ما توهت بنا المراكب الى جزائره ولججه. وصاحبت مشايخ فيه ولدوا ونشئوا من ربانين... ووكلاء وتجار، ورأيتهم من أبصر الناس به وبمراسيه ورياحه وجزائره. فسألتهم عنه وعن أسبابه وحدوده، ورأيت معهم دفاتر[٦٤] فى ذلك يتدارسونها ويعولون عليها، ويعملون بما فيها، فعلقت من ذلك قدراً صالحاً بعدما ميزت وتدبرت ثم قابلته بالصور التى ذكرت. وبينما أنا يوماً جالس مع أبى على بن حازم، أنظر فى البحر ونحن بساحل عدن، إذ قال لى مالى أراك متفكراً؟ قلت: أيد الله الشيخ، قد حار عقلى فى هذا البحر، لكثرة الاختلاف فيه، والشيخ اليوم من أعلم الناس به لأنه إمام التجار، ومراكبه أبداً تسافر الى أقاصيه. فإن رأى أن يصفه لى صفة أعتمد عليها وأرجع من الشك إليها فعل. فقال: على الخبير بها سقطت، ثم مسح الرمل بكفه، ورسم البحر عليه لاطيلسان ولاطير، وجعل له معارج متلسنة وشعباً عدة؛ ثم قال: هذه صفة هذا البحر لا صورة له غيرها، وأنا أصوره ساذجاً وأدع الشعب والخلجان إلا شعبة ويلة لشهرتها وشدة الحاجة الى معرفتها، وكثرة الأسفار فيها، فأدع ما اختلفوا فيه وأرسم ما اتفقوا عليه».

ويستمر المقدسى فى وصفه للبحر معيناً الأماكن الهامة فيه ونظام المد والجزر حتى يصل إلى بحر هاركان Harkan وهو المسمى الآن بخليج بنغال، ثم يذكر أن المحيط الهندى

بحر قد شمله الله برعايته فمنحه مواسم منتظمة أتاحت وجود طريق ملاحى منتظم فيه. وهذا على العكس من البحر المتوسط الذى أنزل الله عليه لعنته وجعل طقسه قلباً. ولا يمدنا المقدسى الا بقليل من المعلومات عن هذا البحر المتوسط، ولعل ذلك يرجع الى أنه كان يعوزه راوية ثبت[٦٥].

ونفس الأمر يمكن أن يقال عن كتاب الاصطخرى (ت٩٥٠م[٦٦]) وشأنه فى ذلك شأن كتاب المقدسى. أو ابن حوقل الذى اقتبس معلوماته من مصدر سابق عليه أعنى كتاب أبى زيد البلخى[٦٧]. وقد انتقلت التجارة الإسلامية فى زمن هذا الأخير من سيراف الى عمان ثم انتقلت فى المرحلة الأخيرة الى عدن[٦٨] التى تعد اليوم أهم ميناء فى جنوب شبه الجزيرة العربية.

وتبرهن لنا الإشارات السالفة على أن ملاحى المحيط الهندى فى اواسط القرن العاشر كانوا يسافرون بوساطة أو بمعاونة كتب المسالك والخرائط البحرية التى وإن كانت وقتئذ بدائية ناقصة، فإنها تحسنت بعد ذلك فى عام ٤٠٠ هـ (١٠٠٩م) بوساطة المعلم أو مستعلم المركب[٦٩] جوازير بن يوسف الأريكى الذى وضع أسس المسالك البحرية العربية بعد أن قام برحلة فى مركب الهندى Dabawkarah [٧٠]، التى سنسميها فيما بعد رهناماش Rahanamach [٧١] والتى ادخلت عليها تحسينات عدة، وتردد صداها فى مخطوط مجهول المؤلف فى القرن الرابع عشر[٧٢]؛ حتى وصل آخر الأمر الى حوزة ابن ماجد ربان الرحالة فاسكو دى جاما.

ويبدو تاريخ تطور الرهناماش واضحاً فى مقدمة كتاب ابن ماجد المسمى «علم البحر» ثم أدخل المعلمون، خلفاء ربابنة القرن العاشر تحسينات متعددة تدريجياً على الدفاتر التى أشار إليها المقدسى - ويذكر على وجه الخصوص من بينهم ملاحاً من أصل

اسبانى أو مغربى هو عبد العزيز بن احمد المغربى[٧٤]، حتى إذا كانت سنة ١١٨٤م استطاع اسماعيل بن حسن بن سهل بن أبان أن يقوم بدراسات فى هذا الصدد، فكتب ورسم الرهناماش التى استخدمها ابن ماجد فى كتابه.

من هذا يرى كيف أن ملاحى المحيط الهندى قد قاموا برحلاتهم ومعهم كتب المسالك البحرية قبل أن يعرفها اخوانهم الأوربيون بعدة قرون. كما يلاحظ أيضاً أن المقدسى عندما أشار الى الخريطة البحرية، فرق بينها وبين الخرائط الفنية التى كان يعدها علماء اليابسة لتقديمها للملوك والأمراء والزعماء. والى جانب النصوص السابقة يمكننا أن نضيف أخرى أكثر قيمة للباحث الغربى على الأقل: يقول الرحالة ماركوبولو[٧٦](ت١٣٢٤) أن جزيرة سيلان[٧٧]ذات مساحة كبيرة، إذ يبلغ محيطها ٣٦٠٠ ميل حسبما هو مبين فى خريطة العالم لملاحى هذا البحر. وإشارة ماركوبولو الى خريطة العالم لملاحى المحيط الهندى قبل عام ١٢٩٥ ـ ومعروف أنه وصل أوربا فى هذا العام ـ تدعو الى الافتراض بأن الخرائط القديمة لملاحى هذا المحيط قد تعزى الى خمسين عاماً قبل ذلك على الأقل. فمن العدل أن نقول بأن خرائط المحيط الهندى سابقة على أى خريطة أوربية معروفة الى اليوم بما فى ذلك خرائط بيزا والمغرب.

وفى هذه الفترة تقريباً كانت رحلة الجنوى Buscarello de Ghizolfi الذى أرسله أرغون، Argun خان فارس عام ١٢٨٩م الى فيليب الرابع « الجميل » ملك فرنسا، مقترحاً عقد تحالف معه: وبعد رحيل الرسول المذكور، أراد أرغون أن يعرف الطريق الذى سلكه وفى أى بقعة من العالم هو، وعندئذ تناول قطب الدين الشيرازى (ت١٣١١م[٧٨]) خريطة وحقق رغبة الخان[٧٩].

ويعطينا Albuquerque فى أواخر عام ١٥١١م شاهدا على وجود تلك الخريطة

الفنية لملاحى البحار الجنوبية[٨٠]، عندما كتب الى الملك Don Manuel قـائلا ضمن حديثه: ومرفق مع هذه الخريطة رسم للمحيط الهندى والسواحل الشرقية للمحيط الاطلنطى حتى البرتغال والبرازيل».

ويحق لنا أن نتساءل، كيف يمكن لملاح جاوى أن يعلم بوجود البرازيل فى القرن السادس عشر؟ فهل المقصود هنا البرازيل الاسطورية[٨١] أم الحقيقية التى اكتشفها البرتغاليون قبل ذلك ببضع سنـين؟ من المحتمل انه استقى معلوماته فيما يختص بالـبرازيل من البرتغاليين انفسهم، ولكن ليس الأمر كذلك فيما يتعلق بمعلوماته عن السواحل الشرقية للمحيط الاطلنطى، فطريق رأس الرجاء الصالح قد طرقته السفن الأوربية قبـل[٨٢] Bartolomé Diaz(١٤٨٦م) يؤيد ذلك قول ابن ماجد فى كتابه، قبل رحلة هذا الاخير:

وقيل كان فى قـديم الدهر مراكب الافرنج تأتى القمر
أيضاً ويأتون لـبر الزنـج والهند نقلا عن ذوى الافرنج

ويتفق هذا مع نتائج بعض الابحاث الحديثة إذ يقول Bosch Gimpera[٨٣] :

«إن الرحلات التى قام بها ملاحو قادس استمرت الى أبعـد مما وصلوه فى الماضى، فحققوا من جديد الملاحة حول افريقيا فى الاتجاه العكسى الذى ذكره هيرودوت فى أيام الملك Neco. وحاول آخرون سلوكه ولكنهم فشلوا. ويبدو ان الملاحـة حول افريقية صارت شيئاً عاديـاً ، وقد كثر الحديث بعد عهد الامبراطـور أوغسطس، عن المراكب القادسية المجهولة التى جابت السواحل الافريقية من الغرب الى الشرق، للاتجار مع بلاد الصومال وبلاد العرب. ولاشك أن هذه الرحلات كانت معدة ومنظمة من قبل، لتجنب الضرائب التى فرضها البطالمة على البضائع الواردة من تلك البلاد» .

هذا وقد وجـد Eudoxo de Cizico بعد عام ١٠٢م فى جنـوب رأس

Guardafui مقدمة مركب ظن أنه يمكن أن يكون مركباً قادسياً غرق فى تلك المياه ولقد حاول هو أيضاً الوصول الى الهند، فأبحر من قادس حتى جنوب مراكش ثم قفل راجعاً الى قادس عاجزاً عن الاستمرار فى محاولته. وقام بنفس المغامرة مرة أخرى ولكنه لم يعد منها».

هذه النصوص المتقدمة تحملنا على الظن بأن معلومات ملاحى المحيط الهندى عن السواحل الافريقية الأطلنطيقية لا ترجع فقط الى المعلومات التى أمدهم بها البرتغاليون بعد رحلة فاسكودى جاما، وانما من الممكن أن السفن الغربية فى «الزمن القديم»، كما يقول ابن ماجد مخرت عباب المحيط الهندى بعد أن مرت برأس الرجاء الصالح، وزارت صوفالا فى بلاد الزنج التى تقرب نسبياً من الطرف الجنوبى لافريقيا على ٢٠° من خط العرض الجنوبى.. وقد كانت السفن الشرقية من ناحية أخرى تتردد على هذا الميناء منذ القرن التاسع على الأقل، وربما كان يجرى فيه تبادل المعلومات الشرقية والغربية.

وكان العرب يبحرون فى المحيط الاطلنطى بكثرة، وذلك سواء لمصلحة تجارية، أو للحصول على معلومات ذات قيمة علمية. ولا ينبغى أن ننسى فى هذا الصدد أن العرب، وهم يحذون حذو النظام البطليموسى، قد اتخذو من إحدى جزر المحيط الاطلنطى مكاناً لبداية أو أصل خطوط الطول. ولتكوين جداول للابعاد الاحداثية، كانوا بحاجة على الأقل، الى معرفة المسافة التى تفصل جزيرة الأصل هذه، عن السواحل الغربية لافريقية وذلك لتحويلها بعد ذلك الى درجات تسمح لهم بزيادة خطوط الطول المختلفة. أى الجزر كانت هذه الجزيرة؟ حسب المعلومات التقليدية كانت أقصى جزر كناريا غرباً جزيرة الحديد (١٨° غرب جرينتش). ومع ذلك فهذا لا يمنع من احتمال كونها احدى جزر الرأس الأخضر (٢٨° غرباً) أو جزر الآزور (٢٧-٢٨° غرباً) اذ أن

جداول القرن التاسع والعاشر تشير على الأقل نظرياً الى بعض جزر وأراضى جنوب مدار السرطان، وهذه المعلومات تعزى بلاشك الى بعض الرحلات البحرية على طول سواحلها. ولندع رحلة الشيخ القادسى المجهول وذلك لصعوبة تقدير أصل كلمة «عبر» التى يشير إليها عن رحلته فى الاطلنطى، فنذكر رحلة خسخاس الى جزر كناريا[٨٤] قبل عام ٩٦٥م، ويليه رحلة الفتية المغربين أو المغررين نحو جزر ماديرا وكناريا والساحل الغربى لافريقيا عام ١٠٣١م. ويعطينا ابن سليم[٨٥] الأسوانى (الذى عاش فى ٣٦٤هـ/ ٩٧٥م) بعض معلومات مهمة عن قلب افريقيا فيقول:

« قال مؤرخ النوبة... ثم النيل الأبيض وهو نهر يأتى من ناحية الغرب، شديد البياض مثل اللبن، وقد سال من طريق بلاد السودان من المغاربة عن النيل الذى عندهم. وعن لونه فذكر أنه يخرج من جبال الرمل أو جبل الرمل وأنه يجتمع فى بلد السودان فى برك عظام ثم ينصب إلى ما لا يعرف، وما ليس بأبيض. فاما أنه يكتسب ذلك اللون مما يمر عليه، أو من نهر آخر ينصب فيه. هذا وعليه أجناس من جانبيه. ثم النيل الأخضر وهو نهر يأتى من القبلة مما يلى الشرق، شديد الخضرة، صافى اللون جداً، يرى ما فى قعره من السمك، وطعمه مخالف لطعم النيل، يعطش الشارب منه بسرعة. ويجتمع هذان النهران الأبيض والأخضر عند مدينة متملك بلد علوة، ويبقيان على ألوانهما قريباً من مرحلة ثم يختلطان بعد ذلك وبينهما أمواج عظيمة بتلاطمهما».

ويرجع الفضل إلى البكرى (ت ١٠٩٤)[٨٦] فى معرفتنا أن نيل المغاربة هو النيجر ومن المستبعد أن يكون السنغال الذى توجد منابعه مع منابع نيل مصر فى جبال القمر حسب أقوال مؤرخين العرب المتأخرين مثل الادريسى (ت ١١٦٦) أو ليون الافريقى (ت ١٥٥٢). وهكذا نجد فى أواسط القرن العاشر معلومات قيمة عن الأراضى الواقعة

جنوب الصحراء[٨٧]. ومن يقرأ بعناية الأوصاف الجغرافية للاراضى المجاورة لخط الاستواء يرى أمام ناظريه خريطة المناطق الإسلامية فى منتصف القرن الحادى عشر، والتى ظهر منها المرابطون. والآن يحق لنا أن نتساءل عما إذا كان المرابطون لم يستخدموا مطلقاً الطريق البحرى، للانتقال من وطنهم الأصلى الى البلاد التى فتحوها فى شمال الصحراء؟ نرجح أن يكون الجواب بنعم ولو أنه ليس لدينا فى الوقت الحاضر من النصوص ما يؤيد هذا الظن.

ولقد وقعت احداث مختلفة فى القرن الثانى عشر، ففيه نجد حقائق ومعلومات تاريخية بحته لا تقبل النقد. فإذا تركنا جانباً المعلومات التى أمدنا بها الادريسى[٨٨] وقد أشرنا اليها من قبل يجدر بنا أن نشير الى رحلة بحرية قام بها رحالة غير معروف يسمى ابن فاطمة، تجاوز فيها الرأس الأبيض Cabo Blanco ولدينا عن هذا الرحالة الذى طاف بقسم كبير من أوربا، انباء استبقاها لنا ابن سعيد، وأوردها لنا أبو الفداء (ت ١٢٢١) فيما بعد[٨٩]. وفى هذه الفترة أيضاً كان لدى العرب الغربيين أخبار عن بلاد شمال أوربا مثل الدانمرك وإيسلنده[٩٠]. وأهم من ذلك خريطة العالم المحفوظة فى الأسكوريال (مخطوط رقم ١٦٣٦ II) وهى الآن مجهولة المؤلف وإن كان غازيرى نسبها الى ابن الزيات[٩١]. ومهما يكن من شىء فالخريطة ترجع الى ما قبل عام ١١٩٨، وتصور ما كان يعرفه العرب فى ذلك الحين عن المحيط الاطلنطى وهى مبسطة جداً وتمتاز بأنها تصور لأول مرة خليج غينيا فى ساحله الشمالى، أما الساحل الجنوبى فهو خيالى يرجع بلاشك الى تحريفات الأساطير القديمة.

ويظهر أن القرن الرابع عشر قد اختتم دورة الملاحة العربية الكبرى فى المحيط الأطلنطى بالرحلتين المنكوبتين اللتين قام بهما محمد المنسوب إلى Gao فى طريق أمريكا.

وشرع فى رحلته الثانية حوالى عـام ١٣٠٧ وانتهت باختفاء أسطول حاكم منديجو Mandigo صاحب المشروع[٩٢]. وتنسب إلى هذه الفترة الأخيرة مؤلفات محمد بن قاسم النويرى (١٣٣٧ - ١٣٧٤) وهى غنية بالمعلومات عن الملاحين العرب ورحلاتهم[٩٣].

ولا شك أنه يرجع إلى تلك الفترة تعميم جهاز على جانب عظيم من الأهمية فى تاريخ الملاحة وهو البوصلة: جهـاز ضرورى لتتبع الخرائط البحريـة[٩٤] على قول بعض الكتاب. وبالرغم من أن الاستعانـة بالسموت قد لا يعوز أحيانـاً إلى استعمال تلك الآلة على ظهر المركب، إلا أنه من المؤكد أن الصعوبات التى تتضمنها عملياته الحسابيـة تجعل تطبيقه بطىء التنفيذ[٩٥]. ومن هنا نظراً للتأثير الذى اكتسبته البوصلة فى تقدم الخرائط الملاحية، فإنه يستحسن أن نتكلم بعض الوقت عن فترة ظهورها.

وإذا صرفنا النظر عن الأصل السكنديناوى أو الروسى الذى ينسبه بعض الكتاب إلى البوصلة[٩٦]، ينبغى أن ننوه بأن الاشارات الأولى الخاصة باستعمالها فى البحر، مستقاة من نصوص صينية أو مسيحية. أما العرب فقد جاءوا متأخرين عن ذلك نسبيـاً. والواقع أن جيوت دى بروفنس Guiot de Provins الذى عاش فى سنـة ١٢٠٥ والكسنـدر نيكـام Alexander Neckam و جيمس دى فترى James de Vitry و فيسنت دى بوفيه Vicent de Beauvais و ألبرتـو العظيم Alberto el Magno و ألفونسو الحكيم Alfonso el Sabio[٩٨] (ت ١٢٧٤م)، عرفوا جميعاً البوصلـة، وقد نسبها الثالث إلى الهند، وأشـار الرابـع والخامس إلى Gerardo de Cremona[٩٩] الترجمان العظيم لمدرسة طليطلة وبذلك نسباها بطريق غير مباشر إلى مصادر عربية[١٠٠].

أما الصينيون الذين هم أول من عرف مميزات حجر المغناطيس، فإنهم يعتقدون أن البوصلة كانت من اختراع أجنبى ثم بالتالى هندى فارسى عربى جاوى. ويخبرنا تشو ـ يو

Chu-yo (الذى عاش فى عام ١١٠٠م)[١٠١] أن أول استعمال للبوصلة كان فى البحر الصينى على مركب متجه من سومطرة إلى كانتون. ونستنتج من هذا الخبر أن العرب عرفوا البوصلة فى القرن الحادى عشر ولكنهم احتفظوا بسر تركيبها الذى كان يسمح لهم بمزاولة التجارة البحرية دون مراعاة مصلحة منافسيهم. ويتوسع فران فى الاعتبارات حول الأسماء التى استعملها الملاحون العرب لتعيين النقط الرئيسية فى القرن الحادى عشر منتهياً إلى أن المسلمين فى أواسط ذلك القرن، استعملوا بوصلة من «اللحم» Brújula de cebo . قد يكون مصيباً فى كلامه إلا أنه من الثابت أن النصوص لم تشر إلى البوصلة[١٠٢] حتى الثلث الأول من القرن الثالث عشر، وذلك عند ما أشار محمد الوافى فى كتابه جوامع الحكايات إلى أن ربانا فقد طريقه فى الخليج الفارسى أثناء عاصفة هوجاء، ولم ينقذه إلى معرفة الطريق إلا إبرة على شكل سمكة[١٠٣]. ثم هناك بيلق القبشاقى (ت حوالى ١٢٨٢م) الذى يروى فى كتابه المسمى كنز التجار (المؤلف عام ٦٤٠هـ/١٢٤٢م) أنه فى أثناء الرحلة التى قام بها فى شرق البحر المتوسط، لاحظ أن الملاحين يستعملون البوصلة كموجه[١٠٤] كما كانوا يجعلون مكة فى الجنوب المغناطيس بمعنى أنه إذا اتجهت الابرة نحو الجنوب فإنها تسمى القبلة أو الجنوب[١٠٥]، وذلك خلافاً لمن يسافرون فى المحيط الهندى فإنهم يعطون لنفس القطب الجنوبى إسم سهيل[١٠٦] وقد تحدث ابن ماجد عن الاتجاهات Jann، واستطرد فى اعتبارات عن دائرة الرياح Rosa de los vientns ذات أربعة وعشرون اتجاهاً أو الجاوية؛ وذات الاثنين والثلاثين و العربية، ولعل من صدى هذا الاختلاف قول Chucer (ت ١٤٠٠) أن هناك ربعة وعشرين سمتا وهى عند أهل البحر اثنان وثلاثون[١٠٧].

من كل هذا نرى أن استعمال البوصلة فى الملاحة كان شائعاً فى القرن الثالث عشر سواء

فى المحيط الهندى أو البحر المتوسط، ولكن اصرار أهل ساليرنو Salerno على أن مخترع البوصلة شخصية Flavio de Gioia الأسطورية، قد يدعو الى الافتراض بأنه يمثل شخصية هؤلاء البحارة الأوائل الذين نشروا استعمال هذه الآلة المفيدة فى العالم المسيحى فى عهد الامبراطور المستعرب فردريك الثانى[١٠٨].

وأدى استعمال البوصلة الى تأمين سلامة الرحلات البحرية، وادخال التحسينات فى تصميم الخرائط البحرية بطريقة يسهل بها حل مشكلة خط السير، فأمكن بذلك قيادة المركب فى سرعة وسهولة. والمعروف اليوم أن Mercator هو الذى حل هذه المشكلة فى أواسط القرن السادس عشر، ولا يهمنا هنا إن كان هذا الحل قد تم بتدخل من عالمنا العظيم Alonso de Santa Cruz ولكن الذى يهمنا هو معرفة: ما هى السوابق التى تقدمت هذا العمل؟ يظن Cortesao ، معتمداً على Manuel de Pimentel وآخرين، أن الخرائط المقسمة مربعات أو درجات متساوية ترجع أولا الى هنريك الملاح (ت١٤٦٠) Enrique el Navegante[١٠٩]. أما الإيطاليون فيعتقدون أن ذلك التصميم يرجع الى Paolo dal Pozzo Toscanelli (ت ١٤٨٢م) العالم الفلورنسى العظيم فى وصف الكون وتركيبه cosmográfo، والذى كان لأفكاره تأثير قوى على كولون (كولومبس[١١٠])Colón.

وإذن فالخريطة الفارسية التى ترجع الى القرن الرابع عشر، تمثل إبتكاراً عبقرياً. وسواء قد إستوحت فكرتها الأصلية من رأى Chu Ssu Pen (ازدهر فى ١٣١١ — ١٣٢٠[١١١]) أو لم تستوحها، فالذى لاشك فيه أن Hafiz - i - Abru (ت ١٤٣٠)، ومستوفى Mustawfi (ت ٧٥٠هـ/١٣٤٩م) قد وضعا خرائط من هذا النوع، ويعنينا فى هذا المقال بصفة خاصة خريطة ثانيهما، إذ تعد تطوراً كاملا لذلك النوع من رسم الخرائط. وخريطته عن إيران فى منتهى الصحة كما يمكن أن يقدر ذلك فيما يختص بخطوط

العرض، وإن كان يعوزها بعض الدقة، كما هو منطق، فى خطوط الطـــــول التى يبدأ تعدادها على وجه التقريب من خط طول ٣٤° (غرب جرينتش Greenwich) الذى يعـد أساساً لخطوط الطول منـذ ظهرت مؤلفات ابن الحسن على (١٢٦٢[١١٢]) وابن البناء (ت ١٣٦٣م[١١٣]) والذى يقتضى نقل الجزر الخالدات نحـو الغــــرب[١١٤].

ونقل الخريطة المسطحة المربعة الى الغرب يمكن أن يكون قد تم على يد Sanudo Marino (عاش فى القرن الرابع عشر) أو ربما Ruy González de Clavijo (القرن الخامس عشر) و Nicoló da Conti وهو أحد الذين استقى عنهم P.P de Toscanelli[١١٥] أو على يد آخر من المسافرين الكثيرين سواء كانوا تجاراً أم سفـراء ممن زاروا الشرق الأدنى فى عصر تيمورلنك.

المصادر والتعليقات

(١) أنظر R. Almagía: Quelques questions au sujet des cartes nautiques et des portulans d' aprés les recherches récentes. En AIHS, 1948 págs. 237 - 245

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٤ — ٢٤٥

(٣) أنظر على سبيل المثال المقال القيم الذى كتبه Carlo Baldi فى دائرة المعارف الايطالية، مـــادة: Nautiche, carte, vol. XXIV, págs. 323 a - 325 a

(٤) راجـــع Il compasso da Navigare, opera italiana della metà del secolo XIII, en Ann, dellá Fac. di Let. della Univ. di Cagliari 8 (1947)

(٥) أنظر La découverte de l' Afrique au moyen âge. Cartographes e explorateurs, Cairo 1924-27, vol. I pág. 37-44

(٦) راجـــع Gonçal de Reparaz, Catalunya a les mars. Navegants, mercaders i cartografs catalans de l' edat mitjana i del renaixement. Barcelona (1930) pág. 72-73

الأبنية الإسبانية الإسلامية

للأستاذ ليوبولدو توريس بلباس

تعريب الآنسة علية إبراهيم العنانى

تمتاز المدن الإسبانية الإسلامية بشوارعها الضيقة المتعرجة الملتوية، وأزقتها المغلقة التى ليست لها فى مجموعها منافذ، وميادينها القليلة الصغيرة. ومن هذا يمكننا أن نستنتج خلوها من الأبنية الكبيرة الفخمة وسط هذه المنازل المتواضعة المتلاصقة تلاصقاً شديداً، المتداخلة بشكل استدعى كثرة وجود الممرات الضيقة والعقود الممدودة فوق الشوارع (شكل ١/٢). فالعمائر الفخمة تستلزم مساحات واسعة منظمة يتخللها فضاء يظهر عظمتها. فى المدن الرومانية كانت الطرق الواسعة ذات التخطيطات المنظمة والميادين ومن بينها الفورم Forum تسمح عن بعد بمشاهدة الأبنية العامة المستقلة الواحدة عن الأخرى أما الأبنية العامة فى المدن الإسلامية فى اسبانيا على اختلاف أنواعها بما فى ذلك المساجد والأضرحة التى لم يتعد ارتفاعها متراً ونصف متر، فكان يراعى فى بنائها الفائدة العملية فقط مما جعل مظهرها الخارجى متواضعاً ـ يستثنى من ذلك فقط الأبواب الحربية التى تؤدى إلى أسوار ملاصقة لها، فهذه كان لها مظهر الأبهة والغنى الزخرفى الكبير، متأثرة فى ذلك بالأبواب الرومانية التى ما زالت بقاياها حتى الآن فى قرمونة والقصر ... ورية، ومتأثرة كذلك تأثراً غير مباشر بالابواب الشرقية كأبواب القاهرة الفاطمية.

وحتى «عصر النهضة» ظل الحال كذلك فى هذه المدن التى كانت إسلامية من قبل التى عاش فى بعضها المسيحيون قرنين ونصف قرن، ظلت أبنيتها وشوارعها دون حاجة إلى هدم لإقامة ميادين فسيحة حديثة مناسبة ذات واجهات جميلة.

وينسب بعض الكتاب العرب إلى الخليفة عبد الرحمن الثالث تقديره التالى للعمارة:

هِمَمُ الملوك إذا أرادوا ذكرها ... من بعدهم فبألسن البُنيان

إن البناء إذا تعاظم قـــدره أضحى يدل على عظيم الشان

ولكن قصور مدينة الزهراء التى أقامها هذا الخليفة الذى كان يشغف بالبناء شـغفاً عظيماً، مسبغاً عليها أبهة وترفاً ليس لهما مثيل - لم تسـلم من احتجاجات باسم الشرع كتلك التى أثارها الفقيه منذر بن سعيد البلوطى مستعيناً بآيـات قرآنية ضدها - أما الأبنية الرومانية فقد كانت تقف قوية أمام عامل الزمن الهادم، مَثَّل ذلك أبنية قـادس التى هدمها القائد المرابطى ابن ميمون قبل منتصف القرن الثانى عشر الميـلادى معانياً فى ذلك صعوبة لا يستهان بها، متأثراً بما قاله بعض المازحين من سكان قادس: من أن هذه الأبنية كانت مقامة على كنوز ضخمة ومليئة من الداخل بالتـبر وقناطر ماردة والمنكب أمثلة أخرى للابنية الرومانية الكبيرة التى ترتفـع شاهقة فوق منازل إسبانيا الاسلامية .

وبالرغم من أن الاسبان المسلمين كانوا يعجبون بهذه الأبنية الرومانية إلا أنهم لم يحاولوا تقليدها. وقد تكلم ابن خلدون الفيلسوف الإسلامى والمؤرخ الكبير (القرن الرابع عشر الميلادى) عن ضعف الأبنية العربية الذى أرجعه إلى حضارة العرب البدائية غـير المستقرة، وعدم اهتمامهم بإنمـاء الفنون(١)، وإلى أن الأبنية الخالدة كانت تعتـبر عندهم كفراً، فالخلود من صفات الله تعالى وحده، وإقامة أبنية بغرض بقائها بقاء أبـدياً يعتبر كفراً بالله، فيجب ألا نتحدى قوة الزمن الهادمة، وخاصة لكل ما هو إنسانى.

وسرعة زوال قصور الزهراء التى لم يتعد وجودها أكـثر من العمر المتوسـط للانسان أظهرت الفناء الذى يلحق بـكل بناء معمارى حتى ولو بلغ أعظم مبلغ فى قوته وغنى مواده كما بلغت مدينة الزهراء. فقد زالت مع أصحابها هى وغيرها من مساكن أمراء قرطبة الأمويين، ماحية بذلك كل آثارهم وبقيت أراضيها مثقلة بخرائبها وأطلالها تعصف

(١) Ibn Jaldūn «Prolégomènes historiques», trad. Slane, II (Paris, 1865) pp. 274-276.

بها سحب التراب حيثما يهب الريح وتتدفق عليها السيول حيثما تمطر السماء كما قال ابن عذارى فى «البيان» الذى انتهى من كتابته فى السنوات الاولى من القرن الرابع عشر الميلادى.

وعدم الرغبة فى إقامة أبنية ضخمة ليس معناه عدم الرغبة فى الجمال والفن، بل قد يسير ذلك جنباً إلى جنب مع جمال قد يكون طبيعياً وأكثر تواضعاً وأقل ظهوراً، ولكنه ليس بأقل من الجمال الرومانى. فإلى اليوم بالرغم من زوال كل الأبنية تقريباً التى كانت تتألف منها المدن الإسلامية فى الأندلس؛ يمكننا أن نلمس هذا الجمال حينما نسير فى إحدى هذه المدن. فهناك فى نهاية الأزقة ذات الجدران الناصعة البياض التى تطل من وقت لآخر، وحيث لا يكاد يقطعها سوى فجوات قليلة صغيرة، هناك يرتفع برج أجراس لكنيسة من الكنائس تعلوه دائماً زخرفة معقدة Barroque ، فلنتصور فى مكان هذا البرج مئذنة مسجد من المساجد بشكلها الذى يمتاز عن البرج بزخارفه الهندسية الخالية من التعقيد والتركيب، لنتصورها بزخرفة بسيطة مرسومة بألوان زاهية يكملها فى بعض الأحيان خزف لامع يتلألأ تحت أشعة الشمس، وإذا كانت ترتفع فوق الحوائط اللبنية والسقوف القشية للازقة بعض أغصان الأشجار فهناك يجتمع لون الطلاء الأبيض ولون الأشجار الأخضر القاتم وألوان الزخارف المتعددة وكانت كلها تنتمى إلى مئذنة منذ قرون ولكنها أصبحت اليوم من نصيب برج، وكلها عناصر متواضعة موضوعة بغير نظام ولكنها تكوّن وحدة جمالية منسجمة كل الانسجام لا نشعر إزاءها بحنين إلى وحدات جمالية ضخمة أو أبنية حجرية كبيرة.

المساجد

وإذا غضضنا النظر عن الابنية الحربية، الاسوار والابواب والقصبات، فإن المسجد الجامع يعتبر من أهم الابنية الإسلامية، وكان حجمه بحسب عدد سكان المنطقة ذلك لان لمسلمين جميعاً كان عليهم تأدية صلاة الجمعة.

والمسجد الجامع كان مركزاً للحياة الدينية والسياسية والإجتماعية إلى جانب مهمته الأساسية وهى أداء الصلاة، فقد كانت تعقد فيه الاجتماعات العامة الكبيرة، وينظر فى القضايا وتعطى الدروس وتبارك الأعلام قبل الذهاب إلى الحرب، ومن فوق منبره كانت تقرأ النشرات الرسمية والخطابات التى تتضمن أخباراً هامة كالانتصارات الحربية.

وتختلف الكنائس المسيحية عن المساجد فى أن الأولى تتكون من وحدة معمارية مقفلة ذات محاور ثابتة، أما الثانية فهى تتكون من أروقة متوازية، ولهذا كان من اليسير توسيع المسجد بإضافة أروقة أخرى إليه، ولم يكن من الضرورى أن يوجد المحراب فى منتصف حائط القبلة، ومن هنا نجد أن زيادة عدد سكان مدينة قرطبة ـ منذ أواخر القرن الثامن حتى السنوات الأخيرة من القرن العاشر الميلادى، أى فى ظرف مائتى سنة ـ استلزمت التوسيعات الثلاثة المتعاقبة التى أدخلت على جامعها الأكبر. أما مسجد سرقسطة، الذى بنته شخصية جليلة وافدة من المشرق قبل (١٠٠هـ/٧١٨ ـ ٧١٩م)، فكان من الضرورى توسيعه بعد ذلك بقرن فى (٢٤٢هـ/٨٤٦م) كما يذكر لنا كاتب مسلم وذلك بهدم حائط القبلة ونقل المحراب على عجلات إلى الجهة الجنوبية.

ومن المحتمل أن المساجد الأندلسية الأولى التى أقيمت أثناء الفتح أو بعده بقليل كانت أبنية قائمة بالفعل عدلت بحسب الغرض الدينى الجديد. وقد ظلت الكنيسة الكبرى بقرطبة كمثيلتها كنيسة سان جوان فى العاصمة السورية مقسمة بين المسيحيين والمسلمين وذلك بحسب رواية يشك فى صحتها لأنها ليست إلا تكراراً لرواية أخرى تتحدث عن دمشق غير مستندة إلى دليل.

ومن المساجد الاولى التى وصلت إلينا أخبارها مسجد روبينه وهو مقام بجوار كنيسة مقامة لسانتا روفينا فيما يظهر، وفى مكان يطل على الريف الإشبيلى. وفى هذا المسجد قتل عبد العزيز بن موسى (٩٧هـ/٧١٦م) بأمر من الخليفة سليمان. ومن هذه

المساجد القديمة أيضاً مسجد سرقسطة الأكبر الذى شيـده التابعى حنش بن عبد الله الصنعانى الذى توفى (١٠٠هـ/٧١٨-٧١٩م) ودفن مع أصحابه قبالة المحراب.

وقد شيد التابعى حنش كذلك مسجد مدينة إلبيرة الذى لم يكمل نظراً لقلة عـدد المسلمين الذين كانت تضمهم المدينة حينئذ حتى كانت (٢٨٠هـ/٨٦٤م) أى بعد ذلك بقرن ونصف حين تم بناؤه فى عصر محمد.

وفى قصبة مالقة شيد الفقيه المحدث الشامى معاويـة بن صالح الحمصى مسجداً. وقد عينه عبد الرحمن الأول قاضياً وتوفى بالأندلس (١٥٨هـ./٧٧٤-٧٧٥م)[١].

وفى (١٦٩-١٧٠هـ./٧٨٥-٧٨٦م) شيد نفس الخليفه جامع قرطبة الأول أى البناء الذى وسع توسيعات هائلة فى مدى القرنين التاليين.

ويتحدث المؤرخون المسلمون عن الأمير عبد الرحمن الثانى (٢٠٦هـ/٨٢٢م/٢٣٨هـ/٨٥٢م) نشاطه الذى لم يكن له مثيل فى بناء المساجد. ففضلا عن توسيعه مسجد قرطبة الأكبر إنه أمر ببناء مسجد اشبيلية الأكبر (٢١٤هـ/٨٢٩م)، وقد بقى الجزء الأسفل من مئذنته، كذلك مسجد جيان (٢١٨هـ/٨٣٣م)، ومسجد قلسانة، وأقام فى السنوات الأخـيرة من قرن التاسع مسجد البجانة ومسجد لاردة (٢٨٨هـ/٩٠١م) ومسجد طرطوشة (٣٤٥هـ/٩٥٥-٩٥٦م) وقد أمر عبد الرحمن الثالث (٣٩٤هـ/٩٦٠م) بإصلاح مسجد طركونة وتجميله[٢].

وفضلا عن المسجد الأكبر الذى هو الآن كتدرائـية فقد كان بالمدن الهامة مساجد

---

(١) Lévi Provençal, La Péninsule Ibérique au moyen âge, pp. 29, 97 y 178 del texto árabe y 37, 119 y 214 de la trad

(٢) E. Lévi Provençal, Inscriptions arabes d'Espagne (Leiden, Paris 1931), pp. 85-86 y La Péninsule Ibérique au moyen âge, pp 39, 70, 71, 124, 162 y 168 del texto árabe y 48, 88, 124, 151, 19 y 202 de la trad. ; Bayān, p. 93 del texto árabe y 148 de la trad francesa de Fagnan

أخرى صغيرة متواضعة فى الأحياء، وعدد لا يحصى من المصليات التى كان كثير منها فى منازل خاصة. ومن هنا يمكننا تفسير العدد الضخم الذى يذكره الكتاب المسلمون حينما يدخلون فى المجموع حتى أقل المصليات حجماً.

فيذكر البكرى انه كان بقرطبة ٤٩١ مسجداً(١) ويزيدها البيان الى ٣٠٠٠ مسجد(٢) وفى بداية القرن الخامس عشر يقول كاتب اسلامى انه كان فى سبتة ألف مسجد بها فى ذلك مدرستان.

ونجد فى المساجد الاسبانية التى وصلت إلينا أخبارها أن صفوف العقود التى تفصل بين الأروقة تقام عمودية على حائط القبلة حيث يوجد المحراب. وهذا وضع من النادر أن نجده فى المساجد الشرقية حيث المألوف أن تكون صفوف العقود متوازية مع الحائط المذكور يستثنى من ذلك فقط المسجد الأقصى بالقدس وقد شيده الوليد فى السنوات الاولى من القرن الثامن الميلادى. ومسجد طار خان بدمغان فى جنوب بحر قزوين وقد شيد فيما بين سنتى (٧٥٠-٧٨٦م) والمساجد العباسية فى سامرا ومسجد أبى دلف فى القرن التاسع الميلادى. ففى كل هذه توجد الأروقة فى نفس الوضع الذى هى عليه فى مسجد قرطبة وغيره من المساجد الاسبانية.

وكان عدد الاروقة فى المسجد الاكبر يتوقف على مساحته وهذه تتوقف على عدد سكان المدينة فمسجد قرطبة كان به ١١ رواقاً فى نهاية القرن الثامن وقد ارتفعت الإضافة الاخيرة التى أدخلت عليه فى السنوات الاخيرة من القرن العاشر بهذا العدد إلى ١٩ رواقاً ومسجد إشبيلية الذى بناه الموحدون فى نهاية القرن الثانى عشر كان به ١٧ رواقاً وقد أقيم فى مكان مسجد سابق كان به ١١ رواقاً فى القرن التاسع ولم يكن يتسع للمصليين. ومسجد غرناطة الاكبر كان به ١١ رواقاً أيضاً وقد شيده بنو زيرى. أما مسجد البيازين فى نفس المدينة فكان به ٩ أروقة وكان لمساجد قرمونة والمرية بعد توسيع مسجد الاخيرة ٧ أروقة ولمساجد قلسانة والبجانة ٦ أروقة وهو عدد زوجى غريب. وخمسة أروقة

(١) Lévi Provençal, La Péninsule Ibérique au moyen âge, p. 157 del texto árabe y 189 de la trad.

(٢) Bayān, p. 247 del texto árabe y 383 de la trad.

لساجد الجزيرة الخضراء وأستجة وجيان ومالقة وطرطوشة وقصبة بطليوس والمنستير ومدينة الزهراء وكلها مدن متوسطة الاهمية. ولمساجد قبرة وشوذر ثلاثة أروقة. وقد قيل أن مسجد سبته كان له ٢٢ رواقاً ولكننا لا نعرف ما إذا كانت هذه الاروقة فى مسجد سبته تتبع التقليد الاسبانى أم كانت متوازية مع حائط القبلة كما هو الحال فى مساجد أخرى بالمغرب الاقصى وفى معظم المساجد الشرقية(١). وفى نهاية القرن التاسع أقيم فى البجانة مسجد كبير ذو قبة نصف كروية يحملها ١١ عقد ترتكز على أعمدة(٢) ولم تستعمل القباب الاربعة حتى النصف الثانى من القرن العاشر فى عصر الحكم الثانى. والقباب الاربعة هذه هى احدى التجديدات الجميلة الفخمة التى ابتدعها هذا الخليفة حينما وسع الجامع القرطبي.

وقد أدخل المرابطون فى النصف الاول من القرن الثانى عشر الميلادى تجديداً هاماً فى المساجد الاسبانية وهو استخدام اكتاف من الطوب الاحمر لترتكز عليها العقود بدلاً من الاعمدة الحجرية أو الرخامية التى كانت تستخدم حتى ذلك الوقت. وبازدياد القوة الرتكز عليها لم يكن هناك خوف من ان يميل البناء. وقد حلت هذه المشكلة بطريقة مبتكرة ذكية فى جامع قرطبة وذلك باستخدام العقود المزدوجة المركبة الواحد فوق الآخر، ولو أن ذلك أفقده رشاقة ومنظراً. ثم جاء عصر بني نصر وقد اشتهر الغرناطيون بكثرة استخدامهم للرخام فعادوا الى تشييد مصليات ترتكز عقودها على أعمدة كما هو الحال فى مسجدى البيازين والحمراء.

ومن المميزات التى انفردت بها صحون المساجد الاندلسية تجميل عمارتها بالجنان وحدائق الفاكهة. اما فى صحون المساجد الشرقية فقد نشاهد أحياناً شجرتين أو ثلاثة

---

(١) Elie Lambert, Les mosquées de type andalou en Espagne et en Afrique du Nord (Al Andalus, XIV 1949 pp. 273-289)

(٢) Lévi Provençal, La Péninsule Ibérique au moyen âge, p. 38 del texto árabe y 48 de la trad.

منفصلة تحفها بعض الزروع ولكننا لا نجد تلك الحدائق الغنية التى امتازت بها المساجد الاسبانيـــة.

ويرجع هذا التقليد الاسبانى الى أواخر القرن الثامن وبداية التاسع الميلادى حينما كان مصلى المسجد الأكـــبر القرطبي وصحنه أصغر كثيراً مما صارا عليه بعد إدخال التوسيعات المتتالية التى وصلت إلينا، ذلك أن إمام هذا المسجد الفقيه صعصعة بن سلام الشامى أمر بزراعة أشجار فى صحنه[1].

وقد ذكر العمرى الكاتب المصرى فى القرن الرابع عشر الميـلادى أن صحن المسجد الاكبر بمالقة كانت به أشجار برتقال ونخيل، وبعد ذلك بسنوات قليلة أثني ابن بطوطة على جمال هذا المسجد وعلو أشجاره[2].

ويقول منتزر Münzer فى أواخر ١٤٩٤م فى وصفه لصحون مساجد مختلفة حولت فى ذلك الحين الى كنائس مسيحية: إن مسجد الرية كانت له حديقة كبـيرة مربعة الشكل بها أشجار ليمون وأنواع أخرى من الاشجار، وأرضيتها مرصوفة بقطع رخامية وفى وسطها نافورة. وكان فى وسط صحن جامع وادى آش حديقة جميلة ونافورة للوضوء وكان فى صحن مسجد البيازين الاكبر حديقة بديعة بها أشجار ليمون[3].

ومآذن المساجد الاندلسية كانت أبراجاً بسيطة، تخطيطها مربع، وتقل فى حجمها عن أبراج الكنائس الشهيرة. وكانت المئذنة تتألف من طابقين، الاسفل ينتهى فى أعلاه بشرفة والأعلى أصغر حجماً وأقل ارتفاعاً من الأول ويتوجـه كذلك سور محيط

(١) EspañaMusulmana, por Lévi Provençal, trad. García Goméz p.98

(٢) Ibn Fadl Allāh al - ‘Umarī: Masālik el Abṣār fī Mamālik el Amṣār, I, L’Afrique moins L’Egypte, trad. Gandefroy-Demombynes (Paris, 1927) p. 241; Voyage d‘Ibn Batoutah, ed. Defreméry y Samginnetti, IV (Paris, 1858), p. 367.

(٣) Münzer, Viaje por España y Portugal, pp. 30, 34, 40.

بالمئذنة مزخرف أعلاه بكرات معدنية مختلفة، ويستقل المسجد عن المئذنة دائماً ويفصل الصحن بينهما[1].

وكان المؤذنون ينادون للصلاة خمس مرات يومياً من أعلى المآذن العديدة المنتشرة على سواحل المحيط الأطلسى، أى السواحل البرتغالية اليوم، وسواحل المحيط الهادى، مخترقة شمال إفريقية إلى السهول الأسيوية.

ولا زالت بعض المآذن باقية فى اسبانيا بفضل تحويلها إلى أبراج أجراس كنائسية وذلك بهدم الحجرة الصغيرة التى تعلو الشرفة وإضافة جزء أعلى للاجراس. وقد لحق الكثير من هذه المآذن تعديلات غيرت من أشكالها كلية وجعلتها تظهر بمظهر أبراج عادية حديثة نسبياً. ولذا يمكننا أن نقول إن المئذنة الوحيدة التى احتفظت على الدوام بطابعها الإسلامى فى الأراضى الإسبانية بفضل شكلها وارتفاعها العظيم اللذين أكسباها شهرة عالمية هى مئذنة المسجد الأكبر الموحدى بإشبيلية والتى سميت بـ الخيرالدا منذ القرن السادس عشر الميلادى. والمئذنة الأندلسية الاخرى التى تنافس الخيرالدا فى ضخامتها هى مئذنة المسجد الأكبر القرطبى، وقد بناها عبد الرحمن الثالث فى (٣٤٠هـ/٩٥١م) وظلت منذ القرن السابع عشر الميلادى مختفية داخل برج شبه كلاسيكى حتى قام رجال الآثار بحفريات كثيرة فى السنوات الأخيرة واستطاعوا إثبات أن الجزء الأسفل من البرج الإسلامى لا يزال موجوداً بأكمله داخل البرج الحجرى الخارجى.

والمآذن الثلاثة الأخرى التى بقيت فى قرطبة: وهى أصغر حجما من السابقتين؛ حولت إلى أبراج أجراس لكنائس: سان خوان وسانتا كلارا وسانتياجو، والاخيرة من القرن العاشر أو أوائل الحادى عشر الميلادى ونظراً لأن جدرانها كانت مغطاة من الخارج فلم يكتشف أنها مآذن إلا حديثاً.

---

(١) Alminares hispano musulmanes, por Leopoldo Torres Balbás. (Cuadernos de Arte, Facultad de letras de Granada, IV-VI, 1939-1941 pp. 59-90.)

وقد حدث نفس الشيء للمئذنة الغرناطية التي صارت برج أجراس لكنيسة سان خوسيه بعد استيلاء الملكين الكاثوليكين على المدينة بقليل ١٤٩٢م، وقد أزلت بنفسي منذ اثنين وعشرين عاماً الغطاء الذي كان يغطي جدرانها الحجرية والذي كان يخفي عمارتها الموحدية ولذا تمكنت بعد مرور قرون عديدة من أن تسترجع طابعها الأول مذكرة بتلك العهود البعيدة حينما كان ينادي اسم الله من شرفاتها[١] شأنها شأن أختيها بقرطبة مئذنتي سان خوان وسانتا كلارا.

وأقدم من المآذن المذكورة آنفاً، المئذنة التي حولت إلى برج أجراس لكنيسة السلفادور بإشبيلية وقد بنيت هذه الكنيسة في القرن الثامن عشر مكان المسجد الأكبر الإشبيلي الذي بني قبل المسجد الأكبر الموحدي أي في القرن ١٢م. وقد شيد عبد الرحمن الثاني هذه المئذنة (٨٢٩ــ٨٣٠م) وتعتبر أقدم المآذن الباقية في إسبانيا[٢] ذلك لان مئذنة سان خوسيه بغرناطة بنيت تقريباً في نفس الوقت الذي بنيت فيه مئذنتا سان خوان وسانتا كلارا بقرطبة.

وزيادة على مئذنة الخيرالدا الضخمة هناك مئذنة أخرى ليست الا تقليداً لها وهي مبنية بالطوب الأحمر ولها مظهر أكثر تواضعاً لطابعها الريفي وهي ملحقة بمسجد حول إلى صومعة في مكان خال من السكان يقع في منطقة شرق إشبيلية بالقرب من بلوليو في الميتاثيون[٣].

---

(١) El Alminar de la Iglesia de San José y las primeras construcciones de los Ziries granadinos, por Leopoldo Torres Balbás (Al-Andalus, V, 1940 pp. 427-446.

(٢) La primitiva mezquita mayor de Sevilla,por L. T. B.(Al Andalus XI, 1946, pp. 425-439)

(٣) Dos obras de arquitectura almohade. La mezquita de Cuatrohabitan y el castillo de Alcalá de Guadaira,por L. T. B.(Al Andalus VI, 1941 pp. 205-208.

وقد بقيت فى إشبيلية من القرن الثالث عشر الميــلادى أى عصر الانتقال من الموحدين إلى بنى نصر بغرناطة، مئذنة حولت إلى برج أجراس لكنيسة سان خوان دى لوس رييس ويصعد إليها بواسطة انحدار بسيط كما هو الحال فى الخيرالدا (شكل ٣).

ومن العصر الغرناطى بقيت مئذنتان وبقايا مآذن أخرى ومن المحتمل أنها بنيت كلها فى القرن الرابع عشر الميلادى. وقد حولت إحدى هاتين المئذنتين الى برج أجــراس لكنيسة سان سباستيان دى رنده وقد اندثرت هذه الكنيسة. والأخرى تلحق بالكنيسة الأبرشية فى الأرش وهى بلدة صغيرة فى شرقية مالقة، ويرجع اكتشاف هذه المئذنة الى دون خوان تيمبورى (شكل ٤).

وفى عصر الخلافة فى القرن العاشر وهو أزهى عصور إسبانيا المسلمة، وكذلك فى القرون السابقة عليه، كانت نغمات الأجراس الكنيسية تختلط بأصوات المؤذنين، ولو أنه من المحتمل أن ذلك كان ينقطع فى بعض الفترات.

ويذكر ابن خاقان أن ابن شهيد فى بداية القرن الحادى عشر الميلادى أمضى ليلة من الليالى فى إحدى كنائس قرطبة المفروشة بأغصان الريحان بينما كانت نغمات الأجراس الكنيسية تشنف أسماعه؛ وبعض الشعراء ومن بينهم ابن حزم يشير فى أشعاره الى هذا الصوت المعدنى:

أتيتنى وهلال الجو مطلـــع قبيل قرع النصارى للنواقيس(١)

وقد ظلت أصوات المؤذنين ترجع من أعلى المآذن العربية فى كثير من المدن المسيحية بأسبانيا مختلطة بأصوات الأجراس الكنيسية وذلك حتى القرن السادس عشر الميلادى. وفى خلال القرون الاربعة الماضية استمرت هذه الانغام مختلطة فى الاراضى المغربية التى تأثرت بالحضارة الاندلسية تأثراً شديداً. وبذا استمر التقليد الذى عرفت به إسبانيا فى العصور الوسطى والذى من أجله ضربت المثل الأعلى فى التسامح الدينى والتساهل فى معايشة العرب والمسيحيين.

---

(١) El Collar de la Paloma, trad. García Goméz p. 266.

الحمامات

كان للحمام أهمية كبرى في الحياة الاجتماعية بإسبانيا الإسلامية فقد كانت عادة الاستحمام متأصلة فى نفوس الأندلسيين وغيرهم من سكان البلاد الإسلامية أجمعين. ونقرأ فى « ألف ليلة وليلة » أن الحمام هو الجنة الدنيوية واللحظات التى نقضيها فيه هى سعادة الحياة الإنسانية[1] ويشير ابن خلدون مؤرخ البربر الكبير الى ما يحدثه الحمام من شعور لذيذ بالانتعاش البدنى والروحى. فحيثما يستنشق المستحم بخار الحمام الساخن يشعر بنشوة يظهرها فى غناء مرح، ويقول كذلك أن هناك لحظتين تمدان الشعراء بالإلهام: الاولى حينما يجدون أنفسهم فى حمام، والأخرى حينما يستيقظون من النوم والمعدة خاليه والأفكار نشطة[2]. ولكن الى جانب الشعور بالصحة الذى يحدثه بخار الحمام وما يتبعه من اجراءات، فإن الحمام كان يعتبر مركزاً لعقد المجتمعات المرحة كما هو الحال فى حمامات قادس فى القرن السادس عشر الميلادى على حسب رواية ليون الافريقى فقد كان الرجال والنساء يجتمعون للأكل والغناء واللعب. وكان ذلك فرصة من الفرص القليلة التى تسنح للنساء المحتجبات فى منازلهن لكى يغيرن الجو ويتمتعن بحرية نسبية.

وكثيراً ما كان يشير الشعراء الإسبانيون المسلمون فى أشعارهم الى الحمام، فالاعمى التطيلى يذكر أن الحمام يضم ماء ونارا تماماً كالقلب الإنسانى بأفراحه وأتراحه، ويمتدح شاعر آخر الفائدة الصحية التى يحدثها الحمام، ولكنه يأخذ عليه المساواة الاجتماعية والإنسانية بداخله، إذ يجتمع فيه السيد والخادم، والعالم والجاهل، متناسين السلوك الطيب فى بعض الأحيان.

(١) Le livre des milles et une nuit, trad. del M.Z.C. Mardrus VI (Paris, s. a.)

(٢) Prolégomènes historiques, I (Paris 1862) p. 175; III (Paris 1868). p. 378.

وإلى جانب كل ما سبق فالحمام له غرضه الدينى كما هو الحال فى جميع مرافق الحياة الإسلامية، فلكى يقف المسلم بين يدى ربه مستحقاً عطفه يجب عليه أن يطهر جسمه تطهيراً تاماً وهذا هو السبب الذى من أجله يغسل المسلمون جثث موتاهم بعناية كبيرة قبل دفنها.

وفى المدن الأندلسية الآهلة بالسكان كان عدد الحمامات كبيراً. فكان فى كل حى حمام على الأقل إن لم يكن أكثر من ذلك فى بعض الأحيان، وكذلك كان الحال فى الأماكن قليلة السكان. أما المنازل المهمة والقصور، فكانت لها حمامات خاصة على طراز الحمامات العامة ولو أنها أصغر منها بوجه عام.

ويذكر الكتاب المسلمون أنه كان فى قرطبة ثلاثمائة حمام، وستمائة فى عصر المنصور ويذكر ابن عذارى أنه كان للنساء خاصة ثلاثمائة حمام عام. ويذكر القاسم السبتى أنه كان بسبتة فى بداية القرن الخامس عشر اثنان وعشرون حمام. هذا خلاف عشر حمامات فى قصبتها، وعدا الحمامات الخاصة الأخرى. فالقاسم نفسه كان بمنزله حمامان.

ولا زالت بقايا كثيرة من الحمامات بإسبانيا وإن كان الكثير منها مخرباً بعد أن زالت زخارفه الداخلية، ولذا ليس من السهل تكوين فكرة عن الحمامات فى إسبانيا فى العصور الوسطى.

وتختلف الحمامات الإسلامية عن الحمامات الرومانية فى أن الأخيرة أكثر عظمة وأكبر حجما وأعظم ترفاً، وإن كانت الأولى مشتقة من الثانية إلا أن أشكال الحمامات الرومانية التى أثرت فى المسلمين مباشرة أو عن طريق الحمامات البيزنطية أو السورية فى القرون الأولى للميلاد كانت أبسط، ذلك أنها أنشئت لأناس ليست لهم أهمية اجتماعية. ويظهر التأثير الرومانى فى عادة إنشاء الحمامات وطريقة بنائها فى كلمة furnaci وهى كلمة لاتينية محضة أطلقها العرب على القدر المستخدم لتسخين الماء وأحياناً أخرى كان العرب يستعملون كلمة قدر.

وقد كانت الحمامات الرومانيــة ذات جدران غليظة وارتفاع بسيط، تغطى اجزاءها الاساسية أقباء ظاهرة من الخارج فتضفى عليها شكلا خـاصاً، ولما كان العرب يراعون الفائدة العملية فى جميع أبنيتهم فإنهم استخدموا هذه الاقبـــاء فقط حيث كانت درجة الحــــرارة المطلوبة شديدة، ذلك لأن السقف الخشبى فى هذه الحالة يكون معرضاً للتلف السريع بواسطة البخار، فضلا عن أنه يجعل جزءاً كبيراً من الحرارة يتسرب الى الخارج.

ويتألف الحمام من مدخل ثم ثلاث أو أربع حجرات أساسية مغطاة دائما باقباء وكلها لغرض الاستحمام ويكملها فى نهاية الجهة المقابلة حجرات الوقود وخلافها حيث لا يدخل المستحم. وقد زالت معظم هذه الحجرات لضعف بنائها، ويدخل الى الحمام بباب منخفض يؤدى الى سطوان أو ممر صغير منعرج، ويلى ذلك فى كثير من الحمامات صحن صغير مغطى أو مكشوف يلحق به مرحاض.

ويلى السطوان حجرة ضيقة طويلة مغطاة بقبو نصف دائرى، وفى نهايتيها «دخلتان» تنفصل كل منهما فى العادة عن بقيــة أجزاء الحجرة بوساطة عقدين يحملهما عمـــودان لاصقان بالجدران، وآخر أوسط قائم بذاته، وتسمى هذه الحجرة «البيت البارد»، وفيها كان يخلع المستحمون ملابسهم. وفى بعض الحمامات المترفة كـان يسبق الحجرة الباردة أخرى لخلع الملابس والاستجمام. أما فى الشتاء فكان المستحم يخلع ملابســه فى الحجرة الوسطى الدافئة لقربها من القدر الساخن.

ويلى «البيت البارد» قاعة وسطى أعظم حجما وأهمية فى وسطهـا فضاء مربع مغطى بقبة، وممراتها مغطاة بأقباء تحملها أعمدة تحف بجوانب الصالة كلها أو فى جانبين أو ثلاثة منها، وتسمى «البيت الوسطانى»، وأخيراً نصل الى البيت الساخن وهو حجرة ضيقة طويلة كالاولى مغطاة فى نهاياتها بالحنايا المعروفة، وفى الحائط الذى يقع فى صدر الحجرة قدر كبير من النحاس الاحمر، تخرج منـــه أنابيب رصاصية حاملة المـاء الساخن الي أحواض مصنوعة من الرخام أو الحجر أو الطوب الاحمر وتسمى صهاريج، وهى موضوعة

فى «دخـــلات» الحجرات الساخنة وتختفى فى بعض الاحيان تحت تجاويف تفتح فى الحوائط (شكل٥). وهناك أنابيب أخرى للماء البارد. وفى الابنية المتواضعة حيث لا توجد مياه جارية كانت تحمل من أماكن أخرى وتحل الزلع والجرار محل الاحواض..

والطريقة الوحيدة لاضاءة كل هذه الحجرات المغطاة بالاقباء كانت بواسطة فتحات أو كوات فى السقف ذات شكل نجمى تتخلل الاقبية وتسمى «مضاوى» وتقفل بزجاج ملون.

وترصف الحجرتان الاخيرتان - الساخنة والدافئة - بقطع الرخام اذا كان الحمام مترفاً وهذه الارضية ترتكز على أكتاف من الطوب الاحمر تاركة تحتها فضاء يبلغ ارتفاعه من نصف متر الى متر ونصف وهذا الفضاء يقابل ما يسمى Hipocausto فى الحمامات الرومـانية .

والمكان المستخدم فى تسخين المياه يوجد تحت القدر ويتسرب الدخان والهواء الساخن من أرضيات الجزئين المجاورين، ثم يخرج من مداخن ملصقة بالجدران. وهنـــاك حجرة ملاصقة للقدر مخصصة للوقود وغيرها مما يلزم فى مثل هذا، وتسمى «أفنية»، ولها مدخلها المستقل وليس بينها وبين سائر الحجرات الآنفة الذكر أى اتصال.

وتتدرج درجة الحرارة فى الحجرات المغطاة بالاقباء. فالأولى لا تسخن ولكن نظراً لغلظ جدرانها ولا سيما حينما تكون مغطاة بقبو فإنه يترتب على ذلك أن تكـــون أدفأ شتاء وأبرد صيفاً من الخارج، كذلك يساعد على تسخينها بعض الشىء ملاصقتها للحجرة الوسطى حيث درجة الحرارة أكثر ارتفاعاً لمرور الهواء الساخن تحت أرضيتها. ودرجة الحرارة فى الحجرة الاخيرة أعظم من سابقتيها نظراً لقربها من المكان الذى يسخن فيه الماء ثم لقربها من القدر الساخن ولتحول الماء إلى بخار حين ملامسته للارضية الرخامية. ولكيلا تتسرب برودة الى الداخل كانت أبواب كل هذه الحجرات تقفل.

وكانت الحمامات المترفة فى المدن الهامة تجمل بتغطية أسافل جدرانها بالخزف وزخرفة حيطانها بالرسوم، وإدخال صنابير معدنية ونافورات بتماثيل حيوانية، وأحياناً كانت تستخدم بعض التماثيل الرومانية فى تجميل هذه الحمامات، وأحد هذه التماثيل من الرخام

عثر عليه العرب فى خرائب طالقة Italica ونقلوه فى القرن الحادى عشر الميلادى الى أحد حمامات اشبيلية المسمى بحمام الشطارة، وهذا التمثال يمثل امرأة بالحجم الطبيعى ذات جمال خارق، ويجلس فى حجرها طفل ممسكا بثديها، ويصعد إلى قدميها ثعبان يريد أن يلدغ الطفل، وتنظر المرأة الى الطفل والثعبان معا نظرة معبرة عن حنان يمتزج بالذعر، ولما كان الاشبيليون يعشقون الجمال المجسم فإنهم نظروا إلى هذا التمثال على أنه يكشف عن عالم مجهول. ويحكى كاتب مسلم أن سكان الريف الذين سحروا به كانوا يهجرون أعمالهم لتمضية الوقت ناظرين اليه(١). وقد تغنى بعض الشعراء به. وفى طوق الحمامة يشير الشاعر الى تماثيل الحامات التى تشبه الانسان فى جواز أن يحبها المرء(٢). وفى مدينة جيان حمام يسمى حمام الثور لاشتماله على تمثال رخامى لثور(٣).

ومنذ القرن الرابع عشر الميلادى أو ربما منذ أواخر القرن الثالث عشر الميلادى كانت تبنى فى مداخل الحمامات صالات ذات زخارف غنية فى وسطها جزء «للاضاءة». ذو تخطيط مربع وحوله ممرات يوجد فى بعض جوانبها مقاعد كبيرة ثابتة (الايوان الشرقى). ويوجد فى أعلى الجزء الاوسط نوافذ صغيرة للتهوية والاضاءة، ويغطى هذا الجزء بسقف من الخشب على شكل هرم غير كامل مزخرف فى جزئه الداخلى الظاهر بزخارف بارزة.

وفى قصر الحمراء تعرف هذه الصالة: «بصالة الاسرّة» ومهمتها أن يستريح المستحمون على كراسيها الحجرية بعد انتهائهم من الاستحمام. وقد أدخل على هذه الصالة اصلاحات

(١) Maqqarī, Analectes, I, pp. 99 y 350, y I, pp. 60 y 367-368 de la adaptación de Gayangos; Lévi Provençal, La Péninsule Ibérique au moyen âge, p. 123 del texto árabe y 149-150 de la trad. francesa.

(٢) El Collar de la Paloma, trad. García Goméz p. 96

(٣) Lévi Provençal, La Péninsule Ibérique au moyen âge pp. 70-71 del texto árabe y 88 de la trad.

كثيراً جداً فى القرن التاسع عشر نظراً لحالة التداعى الشديد التى كانت عليه (شكل٦). وقد وجدت صالة مماثلة أثناء اصلاح حمام يقع فى شارع الحمراء (شكل٧)، وكذلك عند القيام بحفريات فى خرائب قصر دار العروسة الذى يقع فى أعلى جنة العريف بغرناطة(١). وبالمثل نجد صالة فى حمام المخفية فى فاس وقد بنى كالحمامات السابقة فى القرن الرابع عشر الميلادى. «ولصالة الأسرة» فى الحمام الملكى بالحمراء طابق علوى حيث توجد شرف أو ممرات واسعة فتحت فى الجوانب الأربعة للجزء الأوسط ـ «جزء الإضاءة» ـ ويذكر منتزر Münzer أن الملك المسلم كان يشاهد النساء من خلال «شيش» هذه الشرف حين يخرجن من الحمام رامياً بتفاحة الى المرأة التى يريد أن تصطحبه ليلا(٢).

ونفس الشىء كان يحدث فى أماكن أخرى من الحمراء ولو أنها لم تكن حمامات، كما كان الحال فى المشور والبرج المسمى تسريحة الملكة.

وربما كانت هذه الصالة التى تشتمل على «جزء الإضاءة الأوسط» متأثرة «بالشخشيخة» فى المنازل المصرية، وهى ترجع الى أصل فارسى أو من بلاد ما بين النهرين، وكانت مهمتها تغطية الصحن مع تعلية جدرانه وفتح نوافذ تحت سقفه لإضاءة الجزء الأوسط من المنزل وتهويته وتقليل حدة الضوء الخارجى الذى يؤذى العين وإضعاف قوة انعكاسه لتلطيف شدة الحرارة والتخلص من الريح المتربة(٣).

ولكى نقدر مدى فائدة هذه «الشخشيخة» فى البلاد الحارة علينا أن ننتقل فى يوم صيفى من حديقة دار عائشة بالحمراء إلى «صالة الأسرة» الرطبة المنعشة القليلة الضوء حيث

La mezquita real de la Alhambra y el baño frontero, por (١) Leopoldo Torres Balbás (Al Andalus, X, 1945, pp. 207 213) Da al ʿarūsa y las ruinas de palacios y albercas situadas por encima de generalife de Granada, por L. T. B. (Al-Andalus, XIII, 1948, pp 191-195

Münzer, Viaje por España y Portugal, p. 38 (٢)

Le Caire, por Marcel Clerget, I (El Cairo 1934) pp. 320-321 (٣)

يختلط فى انسجام البريق الذهبى مع الأزرق والأحمر، تلك الألوان التى تشع من الجدران والعقود المغطاة بالجص والقيشانى المتعدد الالوان، المطلى بالميناء والذى يغطى أسافل الجدران والأرضيات، بينما يتفجر من النافورة الوسطى ينبوع ماء يتساقط متكسراً فى قطرات عديدة.

وبالقرب من البـاب الموصل للحجرات الداخلية كان يجلس على كرسى عال رجل مسئول عن حفظ ملابس المستحمين وأشيائهم وتقديم المناشف «والبشاكير» وطَفَلاً لتنظيف الشعر وميرة وهى بمثابة «كْريمْ» لإزالة الشعر[١].

ويخلع المستحم ملابسه فى الحجرة الاولى المغطاة بالقبو ويمر بالحجرات التاليـة بعد أن يلتف بمناشف أو ملاءات ويلبس قبقاباً أو قرقاً نعـله غليظ مصنوع من الخشب أو «الفِل» لكيلا تحترق قدماه فوق الرخام الساخن. وحينما يقابل جسمه العارى الجو الملئ بالبخار فى الحجرة الأخيرة فانه يعرق ويتغطى بقطرات صغيرة من الماء، وبعد ذلك يعمل الحكاك أو الخادم، بعد أن رتب حاجيات المستحمين في حك جسم المستحم مستعيناً بقفاز من الشَعْر مزيلا الطبقة الخارجية العالقة بالجلد أو مستعيناً بزيت أو مَرْهَم

---

(١) والنصوص التى استخدمت فى استخراج الكلمات العربية التى استعملت فى وصف الحمامات الاسبانية ونظام عملها هى : —

Un manuel hispanique de hisba, texto árabe por G, S, Colin y E. Lévi-Provençal, I, (Paris, 1931), pp. 11, 23, 24, 43 y 61; Petri Hispani de lingua arabica, Pauli de Lagarde (Gotinga 1883); Vocabulista in arabico, edic. C.Schiaparelli (Florencia, 1874); González Palencia, los mozárabes de Toledo, III (Madrid 1928), doc. n°. 987. pp. 330-332.

وقد تفضل صديقى الحميم العلامة مستر ليفي بروفنسال فأعطانى مراجع عديدة مستخرجة من وثائق العقود المسماة «الوثائق والمسائل المجموعة» لعبد الله الفهرى (مخطوط بمدرسة الدراسات العربية برقم XI, f° 75 r° y v° وكذلك وثائق الصنهاجى (مخطوط بمدرسة الدراسات العربية)

أو آلة لإزالة الأوساخ، ويصب الحكاك ماء يحتوى على رغاوى صابون على جسم المستحم، ثم يلى ذلك غسله بماء ساخن مأخوذ من الأحواض أو الدلاء الخشبية ـ أكواب ـ (ولا زالت تستعمل كلمة كوب فى شمال افريقية وهى كلمة لاتينية الأصل)، وبعد أن يجفف المستحم نفسه ويلفه بأغطية نظيفة بما فى ذلك رأسه فانه يدخل الى الحجرة الوسطى ذات القبة أو الحجرة الاولى حيث يجلس على حصير أو قطعة قماش أو ملاءة مسنداً رأسه على وسادة. وكان من المعتاد أن يكون فى كل حمام حلاقون وطيابون وحكاكون وكانوا ملزمين بلبس بنطلونات أو سراويل.

ولكن لم يكن كل المستحمين يأخذون حماماً بخارياً فى الحجرة الساخنة فبعضهم كان يبقى فى الحجرة الأولى حيث يتوضأ ويصب على جسمه ماء فى درجة الحرارة المطلوبة مستخدماً فى ذلك الدلاء.

وكانت هناك حمامات خاصة للرجال وأخرى للنساء وان كان المألوف أن يستعمل الجنسان نفس الحمامات فى أوقات مختلفة فالرجال صباحاً والنساء بعد الظهر أو للرجال أياماً أخرى. وكان على المستحم أن يدفع ثمن الدخول وان كان زهيداً جداً. وهذه الحمامات كانت تابعة للملك أو المساجد أو الجهات الدينية واذا لم يكن بالحمام ماء جار فانه كان يجلب من آبار بواسطة سواقى وينقل على دواب الحمل.

وكانت الحمامات تضاء ليلا بالشموع و«الشمعدانات».

وبجانب وظيفة الحمام الصحية فانه كان في إسبانيا المسلمة وسيلة فى بعض الأحيان للتخلص من الأعداء او الانتقام منهم وقد شاهدت بعض الحمامات حوادث تذكرنا بحوادث إيطاليا المروعة فى عصر النهضة. فقد دعى المعتضد، أحد ملوك الطوائف فى إشبيلية، ثلاثة من رؤساء البربر الى حفل للتخلص منهم والاستيلاء على سلطانهم، وأدخلهم الحمام وسد الأبواب والنوافذ وأمر بأن ترفع درجة الحرارة حتى اختنقوا جميعاً.

وقد قتل الخدم العبيد علياً بن حمود فى القصر الملكى بقرطبة فى (٤٠٨هـ/١٠١٨م). وبعد ذلك بسنوات قليلة فى (٤١٤هـ/١٠٢٤م) عمل الخليفة عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار الذى لقب نفسه بالمستظهر بالله، على إخفاء نفسه فى إبزن الحمام وذلك هرباً من الثائرين ضده وإن كان لم ينجح فى محاولته.

وعادة الاستحمام فى إسبانيا الإسلاميــة أثر شرقى وليس برومانى، ففى القرن السابع كان سان إسيدورو قـــد حرم استعمال الحمامات إطلاقاً ولو أنها كانت لغرض الاستحمام فحســب[(١)].

وقد تأصلت هذه العادة فى إسبانيا الإسلامية وأصبح للحمام نفس وظائف مثيله الشرقى. ولم تكن الحمامات قاصرة على المدن التى حكمها المسلمون بل إنها تعدتها الى المدن الأخرى كما هو الحال فى مدن كانفرانك واستيليا وشغونسة و برغوش وثيوداد رودريجو وألبـا دى تورميس وسورية و بلاسينثيا، وهذه الأخــيرة أسسها الفونسو الثامن، وكان الاستحمام عادة عند الجميع، سواء أكان ملكاً أم فقيراً محتاجاً، مسيحياً كان أم عربياً أم يهودياً، ولكل فريق أيام خاصة فى الأسبوع[(٢)]. ففى القصر الذى بنـاه الفونسو الحادى عشر على الطراز الإسلامى فى مدينة تورد سيلياس على شواطىء نهر الدويرة فيما بين ١٣٤٠م–١٣٤٤م نجد حماماً تاماً لا زال باقياً بأكمله حتى الآن.

---

(١) Los monjes españoles en la edád media, por Fray Justo Pérez de Urbel, II (Madrid, 1934) p, 103.

(٢) Anibal Ruiz Moreno. Los baños pùblicos en los fueros municipales españoles (Instituto de Historia de la Cultura Española Medieval y Moderna, Cuadernos de Historia de España, III, Buenos Aires,1945 pp. 152-157); L. T. B. Los baños públicos en los fueros municipales españoles (Al-Andalus, XI, 1946, pp. 443-445)

وقد نظمت راهبات الدير الأرغوني في سخينا استخدام حمامهن (١) وكذلك كانت الراهبات البرنارديات في لاس أو يلجاس دي برغوش وسان كليمنتي في طليطلة يمتلكن حمامات تتلقى هبات سخية (٢).

وقد تلاشت هذه العادة في إسبانيا منذ القرن السادس عشر في عصري شارل الخامس وفيليب الثاني ساعد على ذلك عداء الكنيسة التي كانت تنظر إليها بتعصب. وكذلك ساعد عليه الخوف من انتقال عدوى الخراريج التي انتشرت في ذلك الحين بشكل خطير (٣).

وكاهن غرناطة القديس فراي ارناندو دي طلبيره الذي كانت تعترف أمامه الملكة الكاثوليكية ذكر لنا أن هذه الملكة كانت تغسل قدميها مرة واحدة في الشهر (٤).

ولم يكن هناك حمام في دير يوستي حيث اعتزل شارل الخامس وعند تصفية أثاثه بعد وفاته وجدت أربعة قطع قماش هولندي فقط وكان الملك يستخدمها بعد غسل قدميه، وقطعتان أخريان لتنظيف قدميه حينما كان يغتسل.

---

(١) Varou, Historia de Sixena, II, ap. p. II, XLVIII, y Delaville de Roulx, Cartulaire général de l'orde des Hospitaliers de S. Jean de Jerusalem, I, nº 859.

(والفضل في حصولي على هذه المراجع يرجع الى الصداقة التي بيني وبين الدون خوسي ماريا لاكانا)

(٢) González Palencia, los mozárabes de Toledo, II, doc. nº987, pp, 330-332; A. Rodriguez López, El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey. I (Burgos, 1907) Colec. dip, nº2 pp 325 - 326.

(٣) Lucio Marineo Sículo, De las Cosas ilustres y excelentes de España (Alcalá de Henares, 1530), f.º V. v.º)

. ويؤكد هذا الكاتب أن الناس امتنعوا عن الذهاب الى حمامات طليطلة الأربعة منذ الربع الأول من القرن السادس عشر وذلك خوفاً من عدوى الخراريج.

(٤) J.Dominguez Bordona.Instrucción de Fray Fernando de Talavera para el regimen interior de su palacio (Madrid, 1930) p. 33

وتلاشى عادة الاستحمام فى عصر النهضة لم يكن فى إسبانيا فحسب، بل فى كل أوروبا الغربية، وفى كتاب صغير فى أساليب الرقة والتهذيب صدر فى فرنسا منذ حوالى قرن تنصح فتيات الأسرات الراقية بعدم الاستحمام إلا إذا أمر الطبيب بذلك، على ألا يزيد ذلك على مرة واحدة فى الشهر بأى حال من الأحوال، مع توخى الاحتراس الشديد فى الاستحمام.

الخانات (١)

كانت الخانات إلى جانب وظيفتها فى التخزين والبيع مأوى للتجار الغرباء.

ويذكر الإدريسى انه كان بالمرية ٩٧٠ فندقاً فى النصف الأول من القرن الثانى عشر الميلادى فى العصر الموحدى، ويقول سكان سبتة انه كان بها ٣٦٠ فندقاً فى القرن الخامس عشر الميلادى.

ويسمى الفندق باسم الأشياء التى تباع فيه أو باسم صاحبه أو بحسب أى ظرف آخر. وفى أواخر القرن الرابع عشر الميلادى كانت هناك فنادق حبوب وفحم بالمدن الأندلسية وكذلك فى تونس وكانت متأثرة بالحضارة الإسبانية.

ويمكننا أن نرى نظام بناء هذه الخانات فى المغرب الأقصى الحالى: فالخان يتألف من صحن مستطيل تحف به أربعة أروقة تشتمل على حجرات. وأهمية الأروقة أنها تظل التجار والحيوانات والبضائع حتى لا يبقوا فى العراء، والطابق الأرضى يخصص للمتاجر والاصطبلات، والعلوى يشتمل على حجرات للضيوف وكذلك مخازن تجارية، وإذا كانت للخان أهمية كبيرة فانه يشتمل على طابق آخر له نفس وظيفة الطابق السابق.

(١) Las alhóndigas hispanomusulmanas, y el Corral del Carbón de Granada, por Leopoldo Torres Balbàs (Al-Andalus, XI, 1946, pp. 447-480)

وفى هذه المقالة توجد جميع المراجع التى رجعت إليها فى وصف الخانات والفنادق.

وفى كثير من الخانات نجد الأروقة قائمة على قوائم خشبية توصل بينها قطع خشبية كذلك، ولهذا لم يصل إلينا منها شىء ولكن فى بعض الخانات الغنية كانت الأروقة تقام على دعائم من الطوب الأحمر تحمل عوارض خشبية، وبوسط الصحن نافورة.

وكان يعين خادم خاص على باب الخان « فندق »، ويشترط فيه أن يكون متقدماً فى السن وقوراً أميناً ولم يكن من المرغوب فيه أن يشغل الشباب أو النساء هذه الوظيفة.

والخانات فى الإسلام الغربى سواء فى الأندلس أو بلاد البربر منقولة مباشرة من الشرق محتفظة بنفس مميزات مثيلاتها فى فارس وسوريا. على أن أصلها الأول نجده فى الميادين اليونانية فيما يسمى Agora وانتقل الي الرومان فيما يسمى Horrea.

ولم يكن فى خانات الأندلس أو فاس كما وصفها ليون الأفريقى فى القرن السادس عشر أسره، فكان صاحب الفندق يمد النازلين بالبطاطين والحصر. وكذلك كان الحال فى الخانات الشرقية حيث كان النازلون فى الفنادق والخانات يمنحون حصراً وشموعاً، ودلاء وحبالا لاستخراج المياه من الآبار والجباب. وكان على النزيل أن يشترى طعامه الذى تجهزه له نساء أرامل ليس لهن عائل يقمن كذلك بتنظيف الخان.

ولم يبق بإسبانيا من هذه الخانات سوى الخان الجديد أو ما يعرف باسم فناء الفحم Corral del carbon ويرجع إلى القرن الرابع عشر الميلادى وهو فريد من نوعه لغناه الزخرفى وضخامته.

ويتكون من صحن مربع الشكل تقريباً تحف به ممار بها أربعة أروقة (شكل ٨) وله بوابة هائلة من النادر جداً أن نجد مثيلها فى الإسلام الغربى (شكل ٩)، وهى متأثرة بالإيوان الشرقى الذى ظهر فى القصور الساسانية ولكننا لا نعرف أصله على وجه الدقة. وقد انتقل إلى الغرب عن طريق مصر، ففيما بين القرنين الثالث عشر الميلادى والخامس عشر انتشر الـ Pórtico وهو مدخل مفتوح يتكون من عقد ومغطى بقبو

مزخرف بمقرنصات، وفى صدره يوجد الباب وهو ذو عتبة فوقية dintel تعلوه نافذة مزدوجة.

والخان من العمائر القليلة التى نقلت بطابعها الإسلامى التام إلى إسبانيا وبذلك استحق أن نوليه اهتماماً.

وقد ظلت الخانات فى إسبانيا فى العصور الوسطى وفيما بعدها تقوم بنفس وظائفها التى كانت لها أثناء الحكم الإسلامى وخاصة بيع القمح، ولكنها أخذت تفقد طابع الضيافة شيئاً فشيئاً واقتصرت فى النهاية على تخزين الغلال وبيعها.

وإذا كانت مخازن الغلال هذه لا زالت محتفظة بالاسم العربى - فندق - إلا أن وظيفتها فى الضيافة انتقلت إلى النزل والخانات والاستراحات وكلها مقامة فى أماكن متواضعة غير آهلة بالسكان.

وللفندق نفس نظام الخان المعمارى فهو يتألف من صحن أوسط حوله ممار بها أربعة أروقة تشتمل على الغرف ومثاله فندق الدم بطليطلة ومن سوء الحظ أنه اندثر عن آخره من عهد قريب. وفندق البطرو بقرطبة الذى يستحق أن يعنى ببقاياه عناية كبيرة لما لهذه البقايا من قيمة فنية عظيمة.

وخصائص هذه النزل والخانات متأثرة تأثراً شديداً بالنظم الإسلامية فهى ضيقة غير مريحة. وقد وازن سيرفانتس بينها وبين فنادق إيطاليا وفرنسا، ووصفها بأنها فقيرة جداً فى أثاثها وأن لها طابع تقشف يشعر بالضيق فتشارك حيوانات النقل أصحابها فى النوم ولقد عاب كل الأجانب الذين زاروا إسبانيا فيما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر خلو هذه الفنادق من الطعام فقد كان على النزيل أن يبحث بنفسه عن طعامه. وهذا بلاشك أثر من آثار الفنادق الإسلامية.

ولقد أظهر الأجانب دهشة لخلو هذه الفنادق المخصصة للضيافة من موائد. ويصف نباخيرو فى ١٥٢٦ النزل المسمى «بالقصر» فى مدينة دسبنيا بروس وهى على بعد خمسة

فراسخ من ليناريس. وقد أمر ببنائه الملكان الكاثوليكان لضيافة المسافرين والحمالين فيقول: «يشتمل هذا النزل على غرف عديدة جيدة ولكنه يخلو كلية من الأثاث، شأنه شأن غيره من الفنادق الإسبانية، الشيء الذى يوجب على النزيل أن يحمل معه أثاثاً». ويكرر نفس القول البولندى جاكوبو سوبيسكى الذى أتى الى إسبانيا فى ١٦١١ فيقول: فى الطريق بين لشبونة واشبيلية تقع الخانات على بعد فرسخين أو ثلاث بعضها من البعض ومع أنها مخصصة لاستراحة المسافرين الا أنها تفتقر الى كل وسائل الراحة المألوفة فليس بها أسرة أو ملاءات مما يحتم على المسافر أن يحمل معه هذا الأثاث واذا أراد أن يتناول طعامه فيها فعليه أن يجهزه بنفسه».

وتكمل هذه الصورة مدام دى أولنوى، الأديبة المعروفة. فقد قامت فى ١٦٧٩ برحلة من نابيو الى مدريد، ومن تصويرها التهكمى اللاذع نقتطف الفقرات الآتية: « حينما يصل المسافر الى الفندق منهكا بعد أن احترق من شدة الحرارة أو تقلص من شدة البرد (فليس هناك حالة متوسطة بين هذين الطرفين) لا يجد أطباقاً نظيفة أو حتى أطباقاً فخارية. فيدخل الى النزل عن طريق الإصطبل وتشغله بغال الحمل على الدوام، أما البراذع فالى جانب انها فراش تنام عليها هذه البغال فانها موائد لطعام الراكبين فالدواب أخوة لراكبيها تشاركهم فى أكلهم، وليست للأسرة ستائر، أما الحشيات القطنية ذات الأهداب فهى متوسطة النظافة، وملاءات الأسرة فى حجم المناشف، وهذه فى حجم مناديل الجيب، ولا يسمح لصاحب الفندق أن يمنح النازلين شيئاً آخر عدا الغرفة، ويعللون ذلك بأنه ليس من العدل أن ينفرد شخص واحد فى الانتفاع من المسافرين واستغلالهم إذ أن العدل يقتضى أن ينتفع من وجودهم أصحاب المرافق الأخرى.

وفى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ظهرت فى بعض المدن الإسبانية فنادق تحت اسم مطاعم حيث كان المسافرون يجدون كل ما يلزمهم من غرف وأسرة وطعام،

ومن الغريب أن كلمة fonda هذه مشتقة من اللغة العربية تماماً ككلمة Alhondega وقد انتقل إلى الإسبان عن طريق الطليان فهم أول من بدأوا بإنشاء هذه المطاعم بإسبانيا ويذكر سوينبيرن الانجليزى(١) الذى زار إسبانيا فيما بين (١٧٧٥م - ١٧٧٦م) أن الطليان كانوا يملكون فنادق فى قادس، وإشبيلية، ومدريد، وأرنخويس، وميناء سانتا ماريا وقرطبة وكانت الفنادق فى هذه الأخيرة تسمى مطاعم.

المنازل(٢)

تعددت أنواع المنازل باسبانيا الاسلامية وذلك بحسب الأموال التى كانت تنفق عليها وبحسب الأغراض المقصودة منها. وقد أدخلت عليها تعديلات كثيرة فى خلال القرون الثمانية من الحكم الإسلامى.

ومن أهم مميزاتها ضيقها وذلك يرجع إلى تكدسها الشديد وإلى ضيق الشوارع ويشير لوسيو مرنيو سيكولو إلى تكدس منازل غرناطة تكدساً شديداً. ويقول نبا خيرو

---

(١) Travels through Spain in the years 1775 and 1776, por Henry Swinburne, London 1779) pp. XII. XIII, y XIV.

(٢) Plantas de casas árabes, en la Alhambra, por L. T. B. Al-Andalus, II, 1934, pp. 380-387); La acrópolis musulmana de Ronda por Leopoldo Torres Balbás (Al-Andalus, IX, 1944 pp. 469-475); Restos de una casa árabe en Almería por R. (Al-Andalus, X, 1945, pp. 170-177); El barrio de casas de la alcazaba malagueña, por Leopoldo Torres Balbás, Al-Andalus, X, 1945 pp. 396-409); Excavaciones en Madīnat al-Zahrā, por leopoldo Torres Balbás, (Al-Andalus, XI, 1946, pp. 439-442); Los restos de la casa árabe de la placeta de Villamena, en Granada, por Jesús Bermudez Pedraza (A-Andalus, XII, 1947, pp. 161-164), Las Casas del Partal de la Alhambra de Granada, por L. T. B. (Al-Andalus, XIV, 1949, pp. 186-197)

أن العرب اعتـادوا أن يعيشوا متجاورين متلاصقين، ويصف منتزر Münzer منـازل العرب فى غرناطة ١٤٩٤م بأنها صغيرة ذات غرف ضيقة جداً، ملتوية الطرق وكأنها أعشاش عصافير فالمنزل المسيحى يشغل حيزاً أكبر مما تشغله أربعة أو خمسة منازل عربية. وبالمثل يذكر كثير من الرحالة ومنهم أنطونيو دى لالاينج وسنيـور دى مونتجنى بعد ذلك بسنوات قليلة، إننا لا نكاد نصدق مدى ضيق عدد كبير جداً من المنازل العربية كما تدلنا عليه بعض التخطيطات التى وصلت إلينـــا. ففى قصبة غرناطة يوجد أسس لتسعة منازل وكل واحد منها لا يشغل أكثر من خمسين متراً. ومن المميزات الأخرى للمنازل العربية فقر مظاهرها الخارجية بخلاف ما هى عليه من الداخل من أبهة، وذلك يفسر احتقار العرب للظهور بمظهر الغنى الزائل وحبهم لحياة مريحة.

ونلاحظ ذلك أيضاً فى القصور الهامة، فالحمراء من الخارج ليست إلا جدراناً عارية ويذكر منتزر Münzer أن منازل غرناطة ولو أن مظهرها الخارجى قذر الا أنهـا غاية فى النظافة الداخلية. ويقول لترا « إن واجهات منازل مالقة بعد الاستيـلاء عليها بقليل كانت مطبوعة بطابع الحزن والكآبة على خلاف ما كانت عليـه فى الداخل. ويقول كذلك أن بعض المنازل جميلة جداً ذات رسوم بديعة وإن كانت صغيرة إلا أنها منعشة ». وأول ما يفكر فيه الغربى حينما يبدأ فى بناء منزل هو أن تكون الواجهة جميلة تستثير الإعجاب بل والحسد فى بعض الأحيان. أما المسلم فإنه يبنى منزله لنفسـه لكى يتمتع به مستقلا عن غيره. ويصف ابن عبدون منازل إشبيلية فى حوالى ١١٠٠م بأنها أردية تحمى النفس والروح والجسد وتحفظ المتاع(١).

---

(١) E. Lèvi Provonçal y Emilio García Gómez, Sevilla a Comienzos del siglo XII, El tratado de Ibn' Abdūn (Madrid, 1948), p. 112.

ولم يكن يزين تلك الجدران العارية سوى أبواب المداخـل الصغيرة الحالية تماماً من الزخرفة، والنوافذ القليلة الصغيرة ذات «الشيش» الخشبي. وفى المنازل ذات الأهميـة كان يزين الطابق العلوى شماسة Ajimez أو أكثر بارزة الى الخارج[١]. وقد ظهرت كلمة Ajimez فى الأدب القشتالى فى القرن الرابع عشر الميـلادى، وهناك مستندات ونصوص من القرن الخامس عشر والسادس عشر تصف هذه الشماسات بأنهـا شرف خشبية بارزة تقفل «بشيش» حيث تستطيع النساء مشاهدة من بالخارج دون أن يراهن أحد.

وكلمة Ajimez القشتالية مشتقة من اللفظ العربي « الشماسة » أى النافذة وكلمـة الشماسة بدورها مشتقة من كلمة «الشمس».

وكانت هذه الشماسات تزيد فى ضيق الشوارع الصغيرة جـداً وتعمل على إظلامها. ولما أصبحت حجر عثرة فى سبيل المواصلات، كان من الضرورى إزالتها مع غـيرها من العقود والممار فى أواخر القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر.

وكان بمالقة فى أواخر القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر عـدد كبير من الشماسات التى زادت فى ضيق شوارعها. وفى غرناطة ١٤٩٨م أزيلت بعض الشماسـات لتوسيع الشوارع عند مرور الملكين الكاثوليكين كما حدث فى شارع إلبيرة، وقد أعلن فى ميدان باب الرملة ١٥٣٢م القرار الخاص بعدم السماح بصناعة شماسات أو أى تغطيـة وكذلك عدم إصلاحها إلا بإذن خاص. وبعد ذلك بست سنوات منع هذان الملكان إخراج شماسات أو أبواب أو ممرات خارج نطاق الجدران فى شوارع غرناطة وميادينها، وكذلك منع استعمال الشماسات فى قادس ومرسية فى عصر الملكة الكاثوليكية.

(١) Ajimeces, por L. T. B. (Al-Andalus, XII, 1947, pp. 415-427)
وفى هذا المقال توجد جميع المراجع التى سأشير اليها فيما تبقى من مقالى الحالى.

وقد ظلت إشبيلية محتفظة بطابع العصور الوسطى حتى القرن السادس عشر، ويقول بدرو مكسيا الإشبيلى الشهير فى «أحاديثه» أو «محاوراته» ١٥٤٨م أنه أزيلت فى أيامه الشماسات بإشبيلية لما كانت تؤدى إليه من رطوبة الشوارع وظلامها، وأنها كانت لا تزال منتشرة قبل ذلك بعشر سنوات حيث ازداد عدد النوافذ والقضبان الحديدية عما كان عليه فى الثلاثين سنة السابقة.

وقد كانت شماسات طليطلة كثيرة العدد فى القرن ١٦م بالرغم من تخلصها من الحكم الإسلامى منذ زمن بعيد ولقد حرمت الملكة دونيا خوانا إنشاءها معللة ذلك بأنها تسبب كآبة وظلاماً وتحول دون وصول الشمس الى الشوارع مما أدى الى رطوبتهـــا وقذارتها. وقد أزيلت كثير من الخارجـات فى طليلة ١٥٥٠م بأمر من بدرو حاكم قرطبة مما أوحى الى شاعر طليطلة المتحرر المحبوب سباستيان بأن يكتب أسعاراً هجائية. وسباستيان هذا جدير بأن يكون خليفة لإبن قزمان والأرسيبرست دى هيتا.

ولو أن الشماسات أصبحت غير ضرورية فى حيـاة قشتالة، وبدىء فى هدمها منذ عصر الملكين الكاثوليكين كما رأينا سالفا، إلا أن الحياة الاجتماعيـة ظلت متأثرة تأثراً جوهرياً بالحياة الإسبانية الإسلامية؛ فقد ظلت الريفيات محجبات خلال عدة قرون وخاصة لأندلسيات منهن، فكانت تسليتهن الكبرى أن يطللن من تلك الفتحات مشاهـدات ا يحدث فى الخارج من حياة تختلف كل الاختلاف عن حياتهن المنزلية المطردة. وكان ن المعتاد أن يفصل بينهن والخارج حاجز سواء أطللن من نافـذة أو شرفة أو مرقب ند يكون هذا الحاجز ستاراً أو «شيشا» أو ضلفة أو إصيصا غنيا بزرعه. وتقول مدام لنوى أن مدريد فى ١٦٧٩م كانت كأنها أقفاص دجاج لامتلاء منازلها جميعاً منذ الطابق أول الى الرابع «بالشيش» ذى الفتحات الدقيقة، ولقد لعبت هذه النوافذ دوراً هـاماً

جداً فى حياة المرأة فى جنوب إسبانيا، تماماً كالدور الذى لعبتــــه الشماسات عند المرأة المسلمة الأندلسية، وقد حلت محل الشماسات المقفلة الغامضة، شرف «بشيش» أو مراقب. ومن المؤكد أن المرأة الإسبانية الحديثة قد تحررت من «الحرمــلك» والشرف والمراقب وربما صارت كل هذه غريبة عليها فيما بعد تماماً كما أصبحت الشامات غريبــة علينا.

ويرجع الفضل لدون جوميث مورينو فى اطــلاعى على رسم شماسات ببلدة الحامة فقد قام برسمها والده العالم الكبير فى ١٨٧٧م قبل أن تزول (شكل ١٠). كما شاهد أخرى فى البيازين الغرناطية منذ سنوات عديدة قبل أن تزول أيضاً، ولا أظن أن هناك أمثلة أخرى للشماسات. ومع ذلك يمكننا أن نرى صداها فى بلدان كثيرة بجنوب إسبانيا وشرقها وكلها شيدت فى القرن الثامن عشر، ولكنها ليست خشبية؛ فمثــلا هناك شرفة بمدينة اليسانة عبــــارة عن قفص حديدى وإن كان ذا «شيش» خشبى على الطراز الإسلامى (شكل ١١).

ولكن الشماسات بطرازها الاسلامى القوى الخاص لا يزال باقياً فى أديرة الراهبات اللاتي يتبعن نظام الأديرة القديم. فهذه منافذ للترفيه عن حياتهن الراكدة البطيئة المطردة على مدى القرون.

والراهبات اكثر احتجاباً من المرأة الاســلامية فهن يمثلن جيلا انقرض منذ قرون ولا زلن يشاهدن الحياة المدنية بتقلباتها السريعة من خلال هذه الشماسات غير مرئيات وقد أقيمت شماسات حديثة فى كثير من الأديرة بطليطلة كدير سانتا إيزابيل لا ريال ودى لا مادرى دى ديوس، وأجوستيناس كالسادس، وسان انطونيو وفى دير مينيياس فى أستجة.

وطراز الشماسة أتى إلى إسبانيا من الشرق وربما كان تقليداً «للمشربيات» القاهرية وصل إلى الأندلس فى القرن الرابع عشر الميلادى. وأعتقد أنه لا يوجد بالمغرب الاقصى شماسات. والغربيون يسمون هذه المشربيات بإسمها الفرنسى **Moucharabiehs** وهى آية

فى فن النجارة، وتجمل واجهات المنازل القديمة بالعاصمة المصرية. وقد انتشرت بالأندلس وأراغون وشرق الأندلس وجنوب البرتغـال حتى وصلت إلى طليطلة، واتخذت فى كل بلد من هذه البلاد طابعاً خاصاً.

ويدخل إلى المنزل بباب صغير ويقول منتزر Münzer أن أبواب منازل غرناطة كانت تقفل بضلفتين خشبيتين ومزلاج خشبى أيضاً. ومن المتبع دائماً ألا يتواجـه بابان على جانبى الطريق للتخلص من نظرات الفضوليين.

ويلى ذلك فى المنازل الغنية سطوان، أما فى المنازل الفقيرة فهو ممر متواضع منعرج ويوصل إلى الأول باب ليس على محور الباب الخارجى حتى لا يستطيـع من بالخارج رؤية من بالداخل حتى ولو كان البابان مفتوحين.

والصحن جزء رئيسى فى كل المنازل اللهم إلا إذا كانت منعزلة خارج المدن، ففيه تقوم المرأة بأعمالها المنزلية، ويقضى السكان جزءاً كبيراً من حياتهم العائلية، كما أنه مرتع للأطفال.

وكان لكل منزل طابق علوى يصعد إليه بسلالم ضيقة عالية ذات درجات غـاية فى الارتفاع. ولا زال هذا التقليد المتعب باقياً فى كـثير من المنازل الأندلسية. وبهذا الطابق ذى السقف المنخفض توجد الغرف المخصصة للنساء والحياة الخاصة. ويصل إليـه الضوء والهواء عن طريق منافذ تطل على الصحن حيث لا تصل أعين الفضوليين من الجيران. وجميع المنازل حتى قليلة الماء منها، بها بركة فى وسط الصحن مهما كان صغيراً. وهذه البركة تعمل على إنعاش الجو وتجميل المنظر فضلا عن أنها كانت كوعاء لحفظ الماء اللازم للحياة المنزلية. كلما وكان الصحن كبيراً إزداد حجم بركته، وبه تزرع شجرة أو أكثر كما هو الحال فى منازل مالقة التى تمتاز بأشجارها وآبارها نظراً لافتقارها إلى المياه الجـــارية.

وقد بدأ ظهور الصحن فى الأندلس منذ عصر المرابطين على شكل Pórtico مبنى فى الحائط الجنوبي أو بارز عنه، من ثلاثة عقود، الأوسط منها أكبر من الآخرين. وهذا الـ Pórtico كان يتقدم القاعة الرئيسية فى المنزل ونجـد أمثال ذلك فى العمارة الهلينية والرومانية، ولكنه وصل الى إسبانيا عن طريق شرق البحر الأبيض، فقد عثر على أمثاله فى حفريات الفسطاط فى منازل القرن الحادى عشر والثاني عشر الميلادى. وتطور ذلك فى إسبانيا فكان الصحن الأندلسى المستطيل وهو يشتمل على بورتكين فى ضلعيه الأصغرين أما ضلعاه الأكبران فتوجد بهما الأروقة وما بها من غرف.

ومن أبنية غرناطة فى عصر بنى نصر مدرسة ومارستان «مستشفى مجاذيب»[1]، وقد زال كلاهما، وقد أدخل نظامها فى إسبانيا فى أواخر الحكم الإسلامى. وطرازهما المعمارى أجنبى، وإن كان التطور أندلسياً بحتاً شأنهما فى ذلك شأن الخانات.

---

(١) El māristan de Granada, por Leopoldo Torres Balbás Al-Andalus, IX, 1944 pp. 481-498)

أبو الحسن الششترى الصوفى الأندلسى الزجال وأثره فى العالم الإسلامى

للدكتور على سامى النشار
مدير المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد

١ - لم يتنبه مؤرخو الفكر الإسلامى المحدثون إلى المكانة الممتازة التى احتلها أبو لحسن الششترى، الصوفى الأندلسى، فى تاريخ هذا الفكر، ولا إلى الآثار الروحية العجيبة لتى تركها هذا الصوفى - الذى نظم تصوفه قصيداً وموشحاً وزجلا - فى الأجيال اللاحقة حتى عصرنا هذا(١). ولعل كتابة الرجل لتصوفه فى أزجال ملحونة بلغة عامية وفى بساطة ادرة، جعلت كثيرين من الباحثين يرون فى نظمه صورة غير بعيدة الغور، صورة ساذجة، لا صل إلى «الكنه»، إلى « الجوهر الخفى للتصوف » كما وصل إليه محيي الدين بن عربى. ٦٣٨هـ=١٢٤٠م) فى «الفصوص» أو ابن سبعين (٦٦٩هـ=١٢٧١م) فى «بد العارف» و عمر بن الفارض (٦٣٢هـ=١٢٣٥م) فى «ديوانه» أو السهروردى (٥٨٧هـ=١١٨٠م) فى حكمة الإشراق » أو غيرهم من صوفية مشارقة ومغاربة فى كتبهم التى تناولها الباحثون ن عرب ومستشرقين بالبحث والفحص. ونشرت بعض هذه الكتب مراراً.

غير أن دراسة نقدية لديوان أبى الحسن الششترى - هذا الديوان الذى حفظ لنا زمان نسخاً عدة منه(٢) - تثبت تمام الإثبات أنه عبر أدق تعبير عن أشق المعانى الصوفية فلسفية فى موشحاته وأزجاله. واستطاع أن يصل إلى الغور البعيد منها. وتناول كل لمعانى الصوفية - فى تطور روحى عجيب من المعانى الصوفية السنية التى تتفق مع الشريعة تى وصل إلى المعانى الصوفية الفلسفية التى تتحدث عن الحقيقة فقط، وترى الشريعة هماً من الأوهام. فكتابة الششترى لتصوفه فى أزجال لا يعنى على الاطلاق خلوها من

العمق ولا عدم تضمنها أدق المعانى الصوفية. وقد وقفت أثناء دراستى الطويلة الواسعة لأشعار الششترى وقفات تأملية طويلة، وعانيت أكبر العناء فى تفهم المعانى الخفية التى رمزها هذا الصوفى الفيلسوف النادر المثال فى أزجاله وموشحاته التى تبدو عليها البساطة[٣].

ولعل الششترى أراد أن ينفذ بأزجاله البريئة المظهر فى وجدان المجتمع الاسلامى وأن ينشدها «جمهور الناس» وهم لا يعلمون أن في خفاياها الاسرار الغنوصية والأفكار الهرميسية، مختلطة بفلسفة الهلينيين وحكمة الشرق. وقد نجح إلى حد كبير، وأنشد الناس موشحاته ومقطعاته فى حلقاتهم وحضراتهم. ولكن نُسى المعنى الذى أراده. أراد أن يعلم الناس أن الحقيقة فى الإنسان أو بمعنى أدق أن الله معنى فى الإنسان، حقيقة باطنية لا حظ لها من الوجود إلا فى الفكر. ولكن الإسلام السنى كان أقوى مما وهم. فقد أنشد شعره وما زال السنيون ينشدونه حتى الآن. ولكنهم اعتبروا مذهبه أيضاً ـ كما اعتبرهو الله ـ حالة سيكولوجية، حالة لا حظ لها فى الواقع، حالة تتردد فى نفس الإنسان لترى جلال القوة الخارجية فيه، وعدم وجود قدرة قادرة على إبداع هذا المعنى فى الإنسان كهذه القوة الخارجية. أراد هو أن يعلمهم فى أزجاله خلال مقاماته وحالاته «أن لا موجود إلا الله» و «أن الله موجود فقط فى الإنسان». ولكنهم عادوا خلال أزجاله إلى العقيدة الخالدة «لا إله إلا الله» و «أن الإنسان خَلْقُ الله». وبهذا انتصر الإسلام السنى خلال القرون المتوالية على التصوف حتى يومنا هذا.

وسواء غير المجتمع الإسلامى المعنى الذى أراده الششترى فى أزجاله أم لم يغيره فإنها قد نفذت إلى قلبه ببساطة. ولدينا شواهد عن أهمية الرجل العظمى وأثره فى المجتمع الإسلامى القديم خلال شذرات باقية فى كتب مؤرخى التصوف الأقدمين. والنقد الخارجى لهذه الشذرات يثبت خطورة ازجاله فى مجتمع لم يصل إليه التصوف من قبل إلا فى نثر أو شعر كلاسيكى. وإذا أردنا أن نؤرخ للموشح وللزجل الصوفيين فيمكننا

أن نقول – على وجه اليقين – إن أول من كتب التصوف موشحاً هو محيي الدين ابن عربى، وأول من كتبه زجلا هو أبو الحسن الششترى[٤]. كما أننا سنثبت أيضاً خلال دراسة وضعية للتصوف في حاضر العالم الإسلامى أثر الششترى الخطير فيه.

* * *

أما أثره فى العالم الإسلامى القديم فسنتابعه مبتدئين بالأرض التى ولد عليها وهى الأندلس. يذكر لنا ابن خلدون (٨٠٨هـ = ١٤٠٦م) أن لسان الدين بن الخطيب (٧٧٦هـ = ١٣٧٤م) «أنشد الشعر على طريقة الصوفية ونحى منحى الششترى منهم». وهذا يدل على أن الرجل كان رأس مدرسة صوفية أثرت فى شخصية ابن الخطيب بل وحاكاها فى شعره. وأورد ابن خلدون مثالا على هذا التأثير وهو استخدام ابن الخطيب لخرجة من خرجات الششترى كمطلع أو بمعنى فنى كغصن أول لزجل من أزجاله[٥]. ونرى دلائل هذا التأثير أيضاً في اختلاط بعض موشحات ابن الخطيب وأزجاله بموشحات الششترى وأزجاله فى بعض مخطوطات الششترى التى وصلت إلينا، ومحاولة بعض علماء المسلمين – بدراسة نقدية بارعة – التمييز بينهما[٦]. وستكشف دراسات حديثة لموشحات ابن الخطيب وأزجاله عن أثر الششترى فيها.

ثم يمتد أثره إلى مراكش فنرى ابن عباد الرندى الصوفي المشهور (٧٩٠هـ=١٣٨٨م) فى فقرة من كتابه «الرسائل الكبرى» ينصح صوفية مراكش فيها بقراءة مقطعات الششترى الملحونة، ويطلب تحليتها بالنغم. يقول: وكلام الششترى عندى أقرب مأخذاً من كلام ابن سبعين. وأما أزجاله ففيها حلاوة وعليها طلاوة... وأما مقطعات الششترى وأزجاله فلى فيها شهوة وإليها اشتياق. وأما تحليتها بالنغمة والصوت الحسن، فلا تسل. فإن قدرتم أن تقيدوا منها ما وجدتموه فافعلوا ذلك»[٧] وقد كان لابن عباد الرندى الأثر الكبير في صوفية عصره بل سيطر على حلقات الصوفية فى شمال افريقية زمناً طويلا.

ويمتد أثر الششترى بعد ابن عباد الرندى فيتلقى أشعاره سيدى زروق (٨٩٩هـ=١٣٩٣م) ويعلق عليها[٨]؛ ثم ابن عجيبة[٩] (١٣١١هـ=١٧٩٦م) ويأتى احمد بن بابا التمبكتى (٩٦٣هـ=١٥٥٦م) فيؤرخ له ويقول: «وقد استحسن مقطعاته جماعة من أهل الفضل كابن عباد وغيره. ووجد بالخاصية أنها محفوظة من الفسقة أن يذكروها فى فسقهم ومن ذكرها كذلك أصابه بلاء يدفع إلى قطع رقبته. وهى محتوية على ثلاثة معانى: تغزل، وهو أقل ما فيها؛ وسلوك، وهو مستوفى فى بعضها؛ وفناء وأحكامه. وقد نسج الناس على منواله كثيراً. فما أبرقوا ولا أرعدوا ولا قاموا ولا قعدوا، إلا من قل وندر، لأنهم إن أصابوا علماً أخطأوا حالا وبالعكس. وقد نسب إليه كثير مما ليس له. وجملة ما يوجد فى المنسوب إليه نحو سبعين قطعة»[١٠].

فإذا انتقلنا إلى طرابلس فإننا نرى أن الششترى أثر فى صوفيتها. ونحن نعلم أنه عاش فيها مدة، كما سنذكر ذلك حين نتكلم عن حياته. وكذلك ذكر محمد مخلوف (١٢٦٥هـ=١٨٤٩م) فى كتابه «المواهب» أن أشعار الششترى وعمر بن الفارض كانت تنشد فى حضرات طرابلس دائماً[١١].

أما أهمية الأزجال الششترية فى المجتمع المصرى، فإنما يوضحه لنا عدو الصوفية العنيف تقى الدين بن تيمية (٦٦١ إلى ٧٢٨هـ=١٢٦٣ إلى ١٣٢٨م) فقد أدرك هذا المنافح الأعظم عن العقيدة السلفية أثر أزجال الششترى فى عامة الناس وخطرها على عقائدهم. ولذلك نراه حين يعدد أسماء صوفية وحدة الوجود الكبار، فراخ الفرس والعجم القدامى، ومتفلسفة اليونان، يدرج بينهم إسم الششترى صاحب «الأزجال»[١٢]. وقد أيقن ابن تيمية بتأثير الششترى فى عامة مصر، وقد عاش الششترى فى مصر زمنا. وكانت مرعى خصيباً له، فأخذ يخطب فى العامة، ويكتب الرسائل الصغيرة يحارب بها التصوف. وحين استقر

بالأسكندرية سجيناً فى قلعتها، رأى أن يكتب رسالته «السبعينية» نقضاً لمذهب ابن سبعين وتلميذه الششترى، والمذهبان فى جوهرها واحد.

أما أثره فى الشام، فقد كان كبيراً، ويبدوا هذا الأثر فى اختلاف الناس فيه وقيام عبد الغنى النابلسى(١١٤٣هـ=١٧٣١م) بالدفاع عنه فى تعليقة مشهورة موسومة باسم «رد المفترى فى الطعن على الششترى»(١٣).

وهكذا شغل الششترى العالم الإسلامى فى الماضى. أما أثره فى الحاضر، فما زال يمتد فى رقعة العالم الإسلامى كلها. وفى دراسة وضعية نستطيع أن نحدد هذا الأثر.

أما فى مراكش، فقد أوصى السيد محمد بن الصديق شيخ الطريقة الدرقاوية قبل موته ولده الشيخ الحالى، أن تستمر حلقات الطريقة الدرقاوية فى إنشاد مقطعات الششترى الملحونة فى حضراتها. وقد استمعت إلى هذا الإنشاد فى الحضرات الصوفية المراكشية حين زيارتى لمراكش عام ١٩٤٩. كما أن مقطعات الحراق (١٢٦١هـ=١٨٤٥م) تنشد أيضاً والحراق تلميذ غير زمنى للششترى، تابع مذهبه إن فى جوهره وإن فى أسلوبه. وقد عاشت مدرسة الششترى فى مراكش من بعده، وتتابع رجالها واحداً بعد واحد، ولن نتكلم عنهم فى هذا المقال، غير أنى أرجو أن أعود إلى عرض آرائهم وتعديد أسمائهم فى فرصة أخرى. لكنى أؤكد أن الزجل الصوفى، الذى أقام أسسه الششترى، أصبح الأداة الكبرى فى أيدى صوفية المغرب حتى الآن.

وإذا انتقلنا إلى تونس والجزائر - وتونس والجزائر امتدادان سواء من الناحية الجغرافية أو من الناحية الثقافية لمراكش - فإننا نرى أن الطرق الصوفية فيهما إما تتشابه مع صوفية مراكش وإما هى فروع لها. وأناشيدها هى هى. ونرى فى تلك الحضرات آلة موسيقية تستخدم أثناء السماع حين إنشاد المقطعات، وتسمى هذه الآلة فى تونس بالششترية «نسبة إلى أبى الحسن الششترى».

أما فى طرابلس، فالعهد قريب بمحمد مخلوف. وقد ذكر أنه استمع إلى صوفية طرابلس ينشدون أشعار الششترى وينصحون أتباعهم بإنشادها.

فإذا انتقلنا إلى مصر – وهى البلد التى مات فيها الششترى ودفن فيها – فإننا نجد قصائده وموشحاته تنشد فى حضرات الشاذلية وأشعاره ومقطعاته تختلط بأشعار ومقطعات غيره من شعراء الشاذلية. وما زال شاذلية دمياط على الخصوص يتوارثون إنشاد أشعاره جيلا بعد جيل وقد استمعت إليهم ينشدونها فى ترتيل جميل. بل سمعت أيضاً عدداً من عجائز السيدات الدمياطيات اللاتى تعودن من قبل حضور الحلقات الصوفية ينشدنها.

أما الشام – وكانت أيضاً محطاً فكرياً لأبى الحسن الششترى – فقد ترك فيها الرجل أثره الكبير، وما زال الششترى أحب صوفى شاعر إلى نفوسهم، وتنشد دائماً موشحته المشهورة :

ألف قبل لامين   وهاء قرة العين

تنشد خلال شهر رمضان وفى ليلة القدر بالذات نافلة إلى الله وتقرباً.

وإذا اتجهنا إلى جنوب العالم الإسلامى، إلى اليمن موطن الزيدية، فإننا نرى الششترى قد أثر فيها أيضاً، فأشعاره تنشد فى مجامع الزيدية وحلقاتها. وصوفية الزيدية المحدثون يرون فيه قطباً أعظم من أقطاب الصوفية. وفى الجزء الجنوبى من مصر – أى السودان – حمل ابن عجيبة خلال تأثيره القوى فى الميرغنية مقطعات الششترى وأشعاره.

وأخيراً إذا انتقلنا إلى الجنوب الأقصى من العالم الإسلامى. جاوه وسومطره والملايو، نستمع إلى مقطعات الششترى تنشد فى حضرات الصوفية، وتختلط بالأغانى الصوفية المحلية.

يتبين لنا من هذا أن الششترى أثر فى العالم الإسلامى سواء فى ماضيه أو فى حاضره أكبر تأثير، بل إن تأثيره فاق تأثير غيره من صوفية الإسلام العظماء، خاصة الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى أو أستاذه الممتاز عبد الحق بن سبعين. ومما لا شك

فيه أنه كان لغيره من صوفية الإسلام آراء لا تقل طرافة وقوة وتماسكاً عن آرائه وأن صيحة «الغنوص» التى ألقيت قديما قبل المسيحيـة. ثم رددت فى المسيحية والاسـلام. كانت حظاً مشتركاً بينهم جميعاً، فما الذى جعل اذن للششـترى البقاء خـلال العصور حتى يومنا هذا؟ كان فى الششترى عبقرية حتما قلما نجدها فى غيره من صوفية الإسلام وسيتضح هذا خلال عرضنا لأوجه من حياته وشعره. وسيتبين لنا فى أى وجه تتضح عبقريته وضاءة متلألئة. وبهذا يتيسر لنا تفسير أثره التاريخى فى العالم الإسلامى القديم، وامتداد هذا الأثر إلى العالم الإسلامى الحديث، أو بمعنى أدق تتبين لنا ظاهرة تاريخية وظاهرة وضعية من ظواهر العالم الإسلامى.

غير أننا لن نتمكن من القيام لضيق الحيّز بعرض شامل لحياة الرجل، أو لشعره، أو لفلسفته، أو لهذا التطور الروحى الأكبر لصوفية الششترى ولمراحل حياتـه متساوقة فى الوجود، مع هذا التطور. فقد قمنا بهذا العرض فى كتاب سيظهر قريباً باللغة الانجليزية فى ضوء رسم بيانى يمثل مدى قرب الششترى من العقيدة التقليديـة أو انحرافه عنهـا، واقترابه من الحقيقة المطلقة كما فهمها، وابتعاده عنها[١٤]. انا سنحاول فى هذا المقال أن نبين صوراً من حياته وشعره تعين على تفهم الأثر الكبير الذى تركه فى العالم الإسلامى.

٢ ـ لا نجد فى حياة الششترى «الدراما الحمراء» التى نجدها فى حياة غيره من صوفية لإسلام، ولم يمثل مسرحية إنسانية شخصية، تجعل من انحرافـه عن المذهب السنى صة استشهاد «كالحلاج» (٣٠٩هـ=٩٢٢م) أو انتحار (كابن سبعين) أو زفـرة حارة مارقة تدفع إلى ترك الوطن والأهل (كالغزالى)، (٥٠٥هـ=١٢١٨م) بل كان التصوف نده أن يصل به الانحراف ـ الى معاناة داخلية يعبر عنها تعبيراً ساذجاً فى ظاهره ـ ، أسلوب أخاذ، دقيق. فلم يصل إليه «سيف الشرع الماضى» ولم يهدم «فأس الدين» بته، ولم يجعل من حياته قصة باقية، ولعل هذا يفسر لنا قلة ما كتب عن حياته فى

كتب مؤرخى التصوف الأقدمين ، قلة لا تتناسب على الإطلاق مع الأثر النافذ للرجل في عهده وبعد مماته . فتركت لنا تراجم قصيرة فقط وشذرات متفرقة فى كتب التصوف وغيره ، وقمنا بمحاولة لتركيب مراحل هذه الحياة فى كتابى السالف الذكر فى ضوء هذه التراجم والشذرات مع دراسة نقدية لشعره لتوضيح ما غمض منها ، أو لملء فجوات لم يملأها مؤرخو حياته. وسنعطى هنا صورة مختصرة تركيبية لهذه الحياة .

أما اسم الششترى الكامل فهو على بن عبد الله النميرى الششترى اللوشى ويكنى بأبى عبد الله . والنميرى نسبة إلى بنى نمير بطن من بطون هوازن، استوطن وادى آش، أما الششترى فنسبة إلى ششتر من أعمال قادس بالأندلس، وقد ذكر المقرى هذه القرية وقرر أن «زقاق الششترى معلوم بها»[١٥] أما اللوشى، فنسبة إلى لوشة بلد بالأندلس أيضاً، ويمدنا بهذه النسبه الششترى نفسه فى أحد أزجاله.

عارض لزجل عاشق شعره كما ترى

غالى فى طى أسرار لوشى وششترى

وقد سكت المؤرخون عن أبويه، فلم يذكروا شيئاً عنهما، غير فقرة واحدة لابن ليون التجيبى (٧٥٠هـ=١٣٤٦م) يقول فيها «وكان من الأمراء وأولاد الأمراء فصار من الفقراء وأولاد الفقراء»[١٦] وهذا يحدد تحديداً واضحاً عمل الأسرة. أو بمعنى أدق لم ينشأ الششترى فى أسرة علم وتفقه، بل فى أسرة غنية، لعل بعض أفرادها كانوا ولاة اقليميين، غير أن المصادر لا توضح لنا شيئاً معيناً على الإطلاق، ثم إن شعره خلا من أية إشارة إلى أبويه .

ولد الششترى على ـ الأرجح ـ عام (٦١٠هـ=١٢١٢م) وتوفى عام (٦٦٨هـ=١٢٧٠م)،[١٧] ولا نستطيع أن نعتبر تاريخى ميلاده ووفاته مؤكدين، على أننا نستطيع أن نجزم أن الششترى قضى زمناً كبيراً من حياته فى القرن السابع الهجرى، وقد ساد هذا القرن فى

الأندلس نزعة تصوف غريبة الشأن، وظهر فيه عدد من كبار الصوفية، وضعوا التصوف الفلسفى فى صورته النهائية، كان ينتاب المجتمع الإسلامى المتداعى شيئاً فشيئاً فى اسبانيا حسرة مريرة، فوجد فى التصوف وفى التفلسف كما وجد فى طرائق أخرى من الحياة تعزية وسلوة عن الحياة الخارجية، أو بمعنى أكثر تحديداً، وجد البعض فى «كأس الخمر المعصورة» وفى «الغناء غير الدينى» و «موسيقى الأوتار» غيبوبة عن حياته الخارجية القلقة، ووجد البعض الآخر فى «كأس الخمر غير المعصورة» وفى «النغم الإلهى» وفى «السماع الصوفى» فناء عن الخلق وبقاء فى الحق[١٨].

نشأ الششترى فى أوائل هذا القرن، وبدأ يدرس علوم المسلمين المعروفة من سنة وفقه ولغة وغيرها، ويبدو أنه تعمق فى دراسة الفقه وأصوله، بحيث أن الطواح يذكر أنه كان يجيز فى المستصفى للغزالى[١٩]، ويبدو أيضاً أن معرفته الدقيقة بالسنة والفقه عامة ستجعل أهل طرابلس يعرضون عليه القضاء حين زيارته لها، ومما لاشك فيه أن الششترى نشأ مالكيا ودرس المذهب المالكى، غير أن إجازته فى المستصفى تدل دلالة واضحة على أن الرجل درس المذهب الشافعى. واطمأنت نفسه إلى كتاب فى أصوله لأحد علمائه الأفذاذ وهو الغزالى، ثم ان الاتجاه المنطقى يسود المستصفى أيضاً، وقد هاجم هذا الكتاب الأخير علماء المذهب السلفى، كابن الصلاح الشهرزورى، (٦٤٣هـ=١٢٤٣م) ثم ابن تيمية[٢٠] فيما بعد، وقد قوبل المستصفى فى كثير من المجامع الإسلامية فى المشرق وفى المغرب بالنقد، وذلك لما تضمنته مقدمته المشهورة من أن من «لا يعرف المنطق، لا يوثق بعلومه أصلا»[٢١]. ومن المحتمل أن يكون الششترى قد اختار هذا الكتاب بالذات، تحدياً للفقهاء سواء أكانوا مالكية أم سلفيين. أما أساتذة الششترى فى العلوم الدينية فلا نعلم عنهم شيئاً.

درس الششترى أيضاً الأدب العربى دراسة دقيقة، وقصائده الكلاسيكية تثبت معرفته بالشعر العربى القديم، أما موشحاته وأزجاله فتدل على عميق معرفته بالأدب

الأندلسى، سواء ما كتب باللغة الفصحى أم باللغة العامية، وخاصة أشعار ابن قزمان (٥٥٥هـ = ١١٦٠م).

وقد درس الششترى الفلسفة، والمذاهب الفلسفية وقصائده وموشحاته وأزجاله مليئة بمعانيها الدقيقة. وقد عرف الششترى فلاسفة اليونان ومذاهبهم، على طريقة معرفة المسلمين لها، ثم عرف فلاسفة الإسلام، ويبدو أنه درس كل هذه المسائل فى كتب الفلسفة المتداولة فى عصره وتحت إشراف أستاذه ابن سبعين، وقد كان ابن سبعين أعلم مفكرى الإسلام إطلاقا بالفلسفة اليونانية. ولم يدرس الششترى الفلسفة دراسة موضوعية، أى دراسة الفلسفة من حيث هى فلسفة، بل درسها من ناحية ذاتية، أى دراسة لها من حيث هى أداة تؤيد فكرته الصوفية . فلم يكتب كتاباً خالصاً فى الفلسفة، كما فعل استاذه ابن سبعين، ولكنه استخدمها بمهارة نادرة خلال شعره. وينبغى ألا ننسى أن الششترى – كصوفى – أنكر أداة الفلسفة الكبرى، وهى العقل ومناهجه: التعريف المنطقى، واعتمال الدليل، وإقامة المقدمات لاستخراج النتائج، أو بمعنى أوضح، وضع المقدمات فى قياس للتوصل إلى كنه الأشياء أو جوهرها، والجوهر لا نصل إليه عند الششترى بنصب قياس أو اعتمال دليل، بل بالتماعه فى عين «القلب» أو انعكاسه فى مرآته، بانقداحه انقداحاً لا يدرك كنهه الإنسان، إنما يجده فيه، بحدس أو تذوق غيبى.

أما التصوف فقد درسه الششترى ودرس رجاله، وفى شعره لفتات كثيرة، قصيرة ولكنها دقيقة، لمذاهب عدد كبير من الصوفية تدل على اطلاعه التام على مذاهبهم، وأول أساتذته فى التصوف هو محيي الدين بن سراقة الشاطبى (٦٦٢هـ=١٢٦٤م) من أصحاب السهروردى (٦٣٢هـ=١٢٣٤م) صاحب عوارف المعارف[٢٢]، ثم حضر حلقات المدينية أصحاب أبى مدين (٥٩٤هـ = ١١٩٧ – ١١٩٨م). ثم وصلت دراسته إلى أوجها على يد أستاذه ابن سبعين.

أما دخوله إلى الطريق الصوفى، وممارسته للتصوف علماً وعملاً فقد كان أيضاً على أيدى هؤلاء الثلاثة وانعكس أثرهم على كتاباته، فنرى أثر محيي الدين بن سراقة فى كتابه الإنالة العلمية، وأثر المدينية فى أشعاره الأولى وفى حياته فى العصر الأول منها، ثم يطغى أثر ابن سبعين فى كتاباته الأخيرة.

ويلخص لنا الغبرينى (٧١٤هـ=١٣١٤م) صاحب عنوان الدراية، أقدم مصدر كتب عن الششترى دراسته فيقول: «الفقيه الصوفى، من الطلبة المحصلين، والفقراء المنقطعين، له علم بالحكمة ومعرفة بطريق الصوفية، وتقدم فى النظم والنثر على طريقة التحقيق، وأشعاره وموشحاته وأزجاله الغاية فى الانطباع»[٢٣] وينقل إلينا هذا النص المقرى[٢٤] (١٠٤١هـ =١٦٣٢م) ثم احمد بن بابا التمبكتى[٢٥].

تلك هى دراسات الششترى، وهى نفسها تفسر لنا حياته، حياة بدأت فى ترف ونعيم، يدرس العربية وآدابها، ويعرف القديم منه والشعبى - على عادة أولاد الأغنياء - ثم الفقه وعلوم الشرع. وفى أثناء ذلك بدأت تكتمل رجولته، وتلقى عليه الحياة بعض الأعباء، فينتقل للتجارة من بلد إلى بلد، سعيا وراء الكسب المادى، غير أن روحه القلقة لم تجد طمأنينة - فيما كان يقوم به من عمل - وشعر فى قرارة نفسه أن شيئاً وراء تلك الظواهر أو فى تلك الظواهر لا يستطيع أن يصل إليه. غيرأن رحلاته الروحية ما لبثت أن بدأت وتوالت... بدأت لتعقبها المعاناة الداخلية للتصوف فى صوره المختلفة.

كانت الرحلة الروحية الأولى إلى بجاية، وهناك قابل القاضى محيي الدين بن سراقة[٢٦] - تلميذ السهروردى كما قلنا - واطمأنت نفس الرجل قليلا. وبدأ يشعر بأنه قد وصل إلى أول الطريق، وأنه يستطيع أن يفرغ إلى بعض العبادة وأن يجد بعض الاستقرار واليقين.

فما أن خرج من بجاية حتى عاوده الحنين إليها مرة أخرى، فرجع ولكنه اتجه إلى حلقة أخرى من الصوفية، اشتهرت ببجاية فى ذلك الحين، وهى المدينية، أصحاب أبى

مدين[٣٧]. وكان أبو مدين قد اشتهر فى المغرب والمشرق شهرة كبرى، وقوبل فى مختلف الدوائر باحترام عظيم، ونجد هذا الاحترام فى الدوائر السنية كما نجده أيضاً لدى صوفية وحدة الوجود الخالص كمحيي الدين بن عربى. رأى الششترى فى أصحاب أبى مدين غناء عن كل شيء آخر تصوفاً أو غير تصوف، وكانت حلقة أبى مدين أقرب إلى الطريق السنى منه إلى الطريق الفلسفي أو على الأقل مزيجا منهما. فاطمأنت نفس الششترى إليها، وبدأ يتجه فى مناجاة روحية نحو قطب المدينية الأعظم[٢٨]، وكان قد توفى، بل ستؤثر عليه المدينية وتطبعه بطابعها حتى بعد أن غرق فى وحدة الوجود، وسترغمه فيما بعد على «التخلى عن عقيدة الوحدة والاتحاد والحلول»[٢٩] وسيطيع ـ ولو ظاهرياً ـ فيعلن تبرءه من الاتحاد والحلول. على أية حال فقد غمرت الششترى سعادة عارمة حين اتصل بالمدينية جعلته يقطع العلائق بينه وبين ماضيه وناسه، ويترك التجارة، وأن يدعو نفسه بالمدينى.

وكانت هذه الرحلة هى رحلته الروحية الثانية.

وكان من الممكن أن يبقى الششترى مدينياً، وأن تنتهى رحلته الروحية عند هذا الحد. لولا أن قابل فى بجاية عام ٦٤٨هـ = ١٢٤٨م ابن سبعين، وتحادث الرجلان ولما انتهيا من الحديث، وهمّ الششترى بالانصراف، سأله ابن سبعين: إلى أين هو ذاهب، فلما ذكر له أصحاب أبى مدين، صرخ فيه ابن سبعين صرخته الرهيبة.

«إن كنت تريد الجنة فاذهب إلى أبى مدين، وإن كنت تريد رب الجنة، فهلم إلى»[٣٠]

وقد عانى الششترى من صرخته غيبوبة روحية مطلقة، لم يستيقظ منها إلا وقد امتلكه ابن سبعين امتلاكاً كاملا، وقد عبر الششترى عن هذا كله فى موشحته التى أرسلها إلى ابن سبعين فيما بعد إلى مكة والتى مطلعها.

١) قل للذى قد ملكنى ملكـه — وغبّـط الجسم بالسقـام
٢) لولا استوى قربى منك وبعدى — قد كان مت منك من الغرام
٣) يـامن سرى سروا فى طبـاعى — أنت القريب منى البعيـد
٤) ومن أعجب الاشياء وأنت معى — وعشقى فيك كل يوم يزيـد
٥) وانا بتهتيـكى وانطبـاعى — غرامى فيك دائم جـديد

ويدعوه «كعبة الحسن» وكنز حياته وشمسها و بدرها، «ومحيى الرسم»، «وممد الذات» «ووارث العلم» «وذات الخير» «وكمية السعادة» «واكسير الذوات» «ومغناطيس النفوس» وهى تعبيرات أطلقها الششترى فى مواضع كثيرة على «الله» أو على «محمد الأعلى».

يمكننا أن نقول إن الششترى فنى فناء كاملا فى ابن سبعين وشعره مملوءٌ بهذا. عبر عن نفسه بأنه «عبد ابن سبعين»[(٣١)] مع ان ابن سبعين كان دونه فى السن. ودعا نفسه ايضاً بالسبعينى[٣٢].

وكانت تلك هى رحلته الروحية الأخيرة...

وفى اليوم الثانى من مقابلته، أعطاه راية، وطلب منه ان يدخل السوق وينشد.

بديت بذكر الحبيب — وعيشى يطيـب

على أن يكمل الشعر هو نفسه، فأطاع الششترى، ودخل السوق يردد البيت، ولكن لم يفتح عليه بشىء لمدة يومين.

وفى اليوم الثالث، كان الششترى فى حالة سكر كامل، فصاح فى السوق.

١) بديت بذكـر الحبيب — وعيشـى يطيـب
٢) لمـا دار الكـاس — ما بـين الجـلاس
٣) وحيّتهـم الأنفـاس — عنهـم زال البـاس
٤) سقـاهم بكـاس الرضـا — عفـا الله عمـا مضـى

٥) اشرب يانديمى وطيب وعش فى أمان الحبيب
٦) ووسع إلينا الفضا عفا الله عما مضى[٣٣]

ومنذ ذلك الحين، والششترى ينتقل من مكان إلى مكان، سواء مع شيخه أو وحيداً، أو مع فريق من الصوفية. وكثيراً ما كان يظهر فى الأسواق يغنى، وبيده آلة الغناء، ووراءه فريق من الصوفية يرددون الغناء[٣٤].

وليس لدينا تفصيلات عن هذه الرحلات ولا عن تواريخها، غير أننا نستطيع أن نكشف عنها خلال دراستنا لشعره.

أول رحلة تذكرها أشعاره، هى رحلته إلى فاس ومكناس. وقد ذكر هذه الرحلة فى زجله المشهور.

١) شويخ من أرض مكناس وسط الأسواق يغنى
٢) واش علي من الناس واش على الناس منى

* * *

٦) كداك كنت فى فاس وكداك أنا هونى

ثم اتجه إلى قابس وعاش فى رباطها، وقابل فيها الصوفيين أبا اسحق الورقانى وأبا عبد الله الصنهاجى[٣٥]. ورحل بعد هذا إلى طرابلس وأقام فيها زمنا. وقد بهر الششترى أهلها من فقهاء وحكام بمعرفته الواسعة بالفقه والسنة، فعرضوا عليه قضاء البلدة. فرفض، «فاستحمقوه» «ونسبوه إلى الجنون».

فلم يأبه الششترى، بل ذهب فى اليوم التالى إلى سوق البلدة، وكلامى لا يبالى بالناس، غنى[٣٦]. [كامل]

١) رضى المتيم فى الهوى بجنونه خلوه يفنى عمره بفنونه
٢) لا تعذلوه فليس ينفع عذلكم ليس السلو عن الهوى من دونه

٣) قسماً بمن ذكر العقيق من اجله قسم المحب بحبه ويمينه
٤) مالى سواكم غير أنى تائب عن فاترات الحب أو تلوينه
٥) مالى إذا هتف الحمام بأيكة أبدا أحن لشجوه وشجونه
٦) وإذا البكاء بغير دمع دأبه فالصب يجرى دمعه بعيونه

ومنذ ذلك الحين، أدرك الرجل قوته الروحية وعلوه على المنصب وكراهيته الشديدة للفقهاء، فأرسل أزجاله .

قولوا للفقيه عنى عشق المليح فنى

وأخذ يدعوهم فى أزجال اخرى بالمتسببة الذين يجرون وراء المال، ويتقربون إلى السلطان(٣٧) . بل وأخذ يسخر بهم فى بعض قصائده الكلاسيكية ، ومن الأمثلة على هذا قصيدته التى خاطب فيها الفقهاء بسخرية لاذعة. [خفيف]

١) طاب شرب المدام فى الخلواتِ اسقنى يانديم بالآنياتِ
٢) خمرةً تركها علينا حرامَ ليس فيها إثم ولا شبهات
٣) عتقت فى الدنان من قبل آدم أصلها طيب من الطيبات
٤) افتنى أيها الفقيه وقل لى هل يجوز(*) شربها على عرفات
٥) أو يجوز الطواف والسعى فيها ويلبى ويرمى(**) بالجمرات
٦) أو يجوز القرآن والذكر فيها أو يجوز التسبيح فى الصلوات
٧) فأجاب الفقيه إن كان خمرَ عنب فيه شئ من المسكرات
٨) شربه عندنا حرام يقينا زائد فيه شئ من الشبهات
٩) آه يا ذا الفقيه لو ذقت منها وسمعت الألحان فى الخلوات

(*) هكذا فى الأصل، والوزن لا يستقيم إلا إذا سكنت الزاى على الطريقة العامية .
(**) هكذا فى الأصل، ولا يستقيم الوزن إلا بحذف المد الذى يلى الميم على الطريقة العامية أيضاً .

١٠) لتركت الدنيا وما أنت فيه وتعش هائماً ليوم الممات

ونلاحظ أيضاً فى ديوانه مجموعة من الأزجال اكتسبت بعض مظاهر اللهجة الطرابلسية العامية، واختفت فيها بعض معالم لهجته الأندلسية أو المغربية.

ورحل الششترى من طرابلس إلى مصر، ونزل القاهرة، واعتكف بجوار الأزهر مدة من الزمن، يقول:

١) ما نجد خليعاً مثلى حرقته الكاسات والأدنان

٢) معتكف فى جامع أزهر مختلى فى شق تعبان

٣) وبقيت عاشق مهتك ننظم الزجل والأوزان

دخل الششترى مصر بعد محنة أستاذه ابن سبعين فيها، فقد طرد الرجل بتأثير من القطب القسطلانى، (٦٨٦هـ=١٢٦٧م) فرحل إلى مكة وأقام بها، فتولى الششترى مشيخة الفقراء السبعينيين وأرسل إلى أستاذه من القاهرة الموشح المشهور:

قل للذى قد ملكنى ملكه وغبّط الجسم بالسقام

وتراءى ابن سبعين للششترى فى أحلامه ورؤاه. والرؤية عند الصوفى حقيقة مؤكدة وقنع الششترى بهذا زمناً. وسكن إلى رؤية «كعبة الحسن» فى غيبته. وتوالت حججه الروحية أو «حجه بالهمة» ثم عزم آخر الأمر على القيام بالحج الحقيقى. فسافر إلى مكة وقابل شيخه هناك. ويبدو أنه حج بعد ذلك أكثر من مرة، إذ يذكر مؤرخو حياته أنه «حج مرات»(٣٨).

ويبدو أنه كان يعود إلى مصر فى كل مرة، ثم إنتقل إلى دمياط، وكانت الحروب الصليبية على أشدها، فحارب الششترى الصليبيين مع رجاله سنة ١٢٤٩م، واتخذ له رباطا بها، هذا الرباط الذى ورثه الشاذليون بدمياط فيما بعد.

وفى سنة (٦٥٠هـ=١٢٥٢م) توجه الششترى إلى الشام، وهناك عاش فى رباط القلندرية، وقابل النجم بن اسرائيل الشاعر الصوفى، وأعجب كل منهما بالآخر اعجاباً شديداً[٣٩] .

وأخذ الششترى يتنقل مع الفقراء بين بادية الشام ودلتا مصر، يعيش فى رباط أو ينزل بجوار دير، وأشعاره مليئة بزيارة الأديرة ورؤية الرهبان والشماميس والأيقونات والصور، واستمع الششترى إلى أغانيهم، وترتيلاتهم، ووصفهم فى أشعاره وصفاً دقيقاً، وناقشهم فى الخمر المعصورة والخمر غير المعصورة، وأحال فكرة تناول القربان المقدس إلى فكرة صوفية لطيفة.

وفى تلك الأثناء كانت الطريقة الششترية تتكون فى مصر متميزة عن الطريقة السبعينية، وكان الفقراء يفضلونه على شيخه ابن سبعين، ويعلنون هذا. ويعلم الششترى بهذا ويضيق به. وينسبه إلى قصورهم عن معرفة حال الشيخ[٤٠] .

أثرت البيئة المصرية على لهجة الششترى فأخذ يطلق أزجاله وموشحاته فى لهجة مشرقية، وأخذت اللهجة المراكشية تتلاشى شيئاً فشيئاً، أما البيئة الشامية، فكان لها أثر آخر فيه، ولعله يعود إلى شاعرها النجم بن اسرائيل. إذ بدأ الششترى فى الشام ينظم الشعر قصائد كلاسيكية، يصور فيها الأديرة التى رآها. وقد فعل هذا أيضاً من قبل فى الحجاز، فقد أنشد الشعر فى صورة جزلة، أقرب ما تكون إلى الشعر الجاهلى القديم أو الشعر الإسلامى فى العصر الأول، ولعله أحس أن أزجاله وموشحاته الأندلسية ستكون غريبة على الأذن الحجازى، وفى الأرض التى ننعت منها العربية السليمة، فبدأ يحاكى شعراء الأرض المقدسة القدامى، فتخرج الأشعار منه مضخمة لا همس فيها، وتكلم عن الصفا والمروة والحجون، ونادى قيساً وسعدا، وذكر ليلى وعزة ومى وغيلان.

وعاد الششترى فى رحلته الأخيرة إلى دمياط، وهناك مرض، وأحس بالنهاية، فسأل الفقراء عن إسم المكان. فقالوا له الطينة، فتبسم وقال كلمته المشهورة « حنت الطينة إلى

الطينة» ثم أوصى أن يدفن بمقبرة دمياط، فحمله الفقراء على أعناقهم إليها[٤١]. وقد حاول الأستاذ ماسينيون ان يحدد مكان قبره فى دمياط، وذكر أنه وصل إلى نتيجة مؤكدة فى هذا[٤٢]. وقد ناقشت رأيه و بينت عدم صحته[٤٣]، ولسنا هنا بصدد عرض لهذه المناقشة، غير أن الأستاذ ماسينيون أثبت ببراعة نادرة، أن الضريح الموسوم بإسم الششترى بحى الموسكى بالقاهرة ليس له[٤٤].

وليس المهم هنا ان نناقش وجود ضريح بدمياط وآخر بمصر، وإنما المهم ان اسم الششترى عاش فى مصر، ويبدو أن أقطاب الشاذلية ومؤسسوها ـ وهم ابو الحسن الشاذلى (٦٥٦هـ=١٢٥٨م) وابو العباس المرسى (٦٦٨هـ=١٢٧٠م) وابن عطاء الله السكندرى (٧٠٩هـ=١٣٠٩م) ـ قد عرفوه أثناء إقامته بمصر، ولدينا دليل واضح من أزجاله، حين يقول:

« شيوخى هم شاذليه... »

ويبدو أنهم قبلوا إلى حد ما أشعاره فى حضراتهم، واحتضنوها لبساطتها وبراءة مظهرها ثم كانت الطريقة الششترية تحيى أشعاره، وتثير بها حماساً نادراً فى قلوب العامة، وكان أحد تلامذته الكبار فيما بعد، ابن مباشر، زاهد باب زويلة وراهبها، ينشر شعره ومذاهبه من متنسكه، فيقبل عليها الناس.

تلك هى أوجه من حياة الششترى الروحية والزمنية، رأينا فيها كيف توزعت حياته فى رقعة كبيرة من العالم الإسلامي، وكيف أنشد فى كل منها أشعاره، ولكن هل تابعت أشعاره حيواته، او بمعنى آخر: هل أثرت البيئات المحلية التى عاش فيها فى شعره، وهل تلاءم هو معها، وهل حدث هذا التلاءم مع البيئات المختلفة فى الجوهر أم فى العرض.

٣ ـ إن المخطوطات السبع عشرة التى وصلت إلىّ قد لا تجيب ببساطة عن هذه الأسئلة التي أثرتها. ولكن نستطيع بدراسة مقارنة لهذه المخطوطات أن نصل إلى حقائق

عامة عن شعر الششترى وبيئاته المختلفة، قد تسهل لنا حل كثير من المشكلات الخاصة بشعره، ومعرفة بيئات هذا الشعر.

أما أول هذه الحقائق: فهى اختلاف المخطوطات فى الخط، فبعضها مشرقي و بعضها مغربى، وهذا دليل على أن أشعار الرجل قد تلقيت فى المشرق والمغرب، وقيدت فى كلا المكانين، ثانيتها: اتفاق النوعين فى القصائد الكلاسيكية، وهذا أمر بدهى، فاللغة الكلاسيكية واحدة فى كل مكان. ثالثتها: اتفاق النوعين فى أزجال وموشحات سواء فى الألفاظ أو فى صيغ التعبير، أو بتعبير أوضح، أوردت بعض المخطوطات المغربية نطقاً مشرقية، والعكس صحيح أيضاً. ولا يعنى هذا أن النساخ المغاربة والمشارقة كتبوا الألفاظ أو صيغ النطق المغربية أو المشرقية كما هى فى كلتا اللهجتين، بل كثيراً ماحدث تغيير فى صالح لفظة الناسخ ولهجته، غير أننا نستطيع أن نصل إلى تصحيح الوضع، إذا ما راعينا وزن الشعر، وهنا تواجهنا صعوبة كبرى، وهى ان أسس أو أوزان الموشح والزجل غير معروفة لنا، وبهذا لا نستطيع ان نصل إلى شكل الكلمات طبقاً لوزن معين تحت أيدينا. و بالتالى لا تتضح لهجة الشعر ما دمنا لا نستطيع ان نضع الشكل، والشكل هو الأساس الهام لتوضيح نوع اللهجة. فيتبقى لنا لمعرفة لهجة الموشح أو الزجل الاستناد فقط على «اللفظة» فحيثما كثرت ألفاظ المغربية الدارجة أو المشرقية الدارجة فى الموشح أو الزجل قررنا أنه مغربى أو مشرقي، ولكن لا يكفى هذا لتقرير نوع لهجة الموشح أو الزجل فبقى أمامي طريقان لمعرفة لهجة الموشحات والأزجال.

الأولى: ان نطبق ما تحت ايدينا من بحور كلاسيكية على الموشحات والأزجال الششترية مع بعض التغييرات والإضافات فى بحور الشعر الكلاسيكى الستة عشر، او رد أسس الأزجال والموشحات إلى ما يسمى بصيغ العروض المهمل الأجزاء والضروب (٤٥). وقد قمنا بهذا العمل بمعاونة العالم الشاب الممتاز الدكتور عبد العزيز الأهوانى.

واتضح لي خلال وزن الأبيات ومعرفة عروضها نسبياً، لهجة الموشح او الزجل
الثانية: اللجوء إلى وضع الأساس بطريقة «السماع» وبهذا نستطيع ان نصل إلى معرفة اللهجة. وقد قمت بالرحلة إلى مراكش وحضرت «السماع» الصوفى فى الحضرة حيث تنشد موشحات الششترى وأزجاله، وحيث يتوارث القوم هناك طريقة الإنشاد. وقد صححت أوزان بعض الأشعار فى ضوء هذا السماع(٤٦)، وتبين لي لهجة ما سمعت من أشعار ومن الغريب ان صوفية مراكش - وهم مغاربة أقحاح - كانوا ينشدون الموشحات والأزجال المشرقية بطريقة مشرقية، والمغربية بطريقة مغربية، ولو فعلوا غير هذا، لاختل الوزن، واختلت أنغام الموسيقى المصاحبة للانشاد. أما شاذلية مصر المعاصرون فلا ينشدون المقطعات المغربية اطلاقاً، بل يتخيرون القطع المشرقية اللهجة او القريبة إلى الفصحى.

نستنتج من هذا أن دراسة مخطوطات الششترى تثبت لنا أن ثمت اختلافاً فى لهجة أزجاله وموشحاته، فبعضها مغربي وبعضها مشرقي ويدعم هذا الرأى الدراسة الوضعية للسماع الصوفى سواء فى مراكش او فى مصر. وسأعرض الآن صوراً من موشحاته وأزجاله فى البلاد المختلفة التى عاش فيها، وهى تبين الاختلاف الكبير فى لهجتها.

أما أزجاله وموشحاته الأولى فأندلسية بحتة، سواء فى لهجتها او فى انتشار الكلمات العامية الأندلسية أو المغربية فيها، ومن الأمثلة على هذا:

١ - زجل: (١٣ بيتاً)

١)	جيت من البدايا حتى	رتنى عدت للنهايا
٢)	لما زالت استارى	ريت بيَّا ليَّا

٢ - زجل: (٢٧ بيتاً)

١)	قد لاح ليّا منى	سر بدا عجيب
٢)	حتى ريت أنى	عن حضرتى لنغيب

٣ ـ زجل: (٢١ بيتاً)

١) لو نكن ذا عقل فى النـاس كان يكون عقلى ملـكتو

٢) مولتى لعبت باجنـــاس من قوى شى يعصى ســتو

وهو زجل أندلسى خالص، سواء فى لهجته او فى ألفاظه، ورد فى البيت (٨) كلمة تقابيل، وهى كلمة أندلسيـة وردت عند ابن قزمان، كما وردت فى مقدمته لديوانه عن زجال سابق هو الاخطل بن نمارة(٤٧)، وهى تقابل كلمة مبارك فى اللغة الدارجة المصرية، كما ورد فى البيت (١٥) كلمة دفاس وقد وردت هذه الكلمة فى شعر الششترى كثيراً، وردت عند ابن قزمان على الشكل الآتي «درفاس»

٤ ـ زجل (٢٤ بيتاً)

١) أطيب مـا هى أوقـــاتي حين نكون مجمـوع مع ذاتي

٢) حـين نكون مع ذاتي مجموع

٣) شمـس أنسـى منى تطـلوع

٤) ويجيـنى فقـرى مطـبوع

٥ ـ زجل (٢٧ بيتاً)

١) زرني لسعـدى من هُ شميمه فى الملاح

٢) فرج لى همـى وصدرى دأبا فى انشراح

٣) بخوت هِ ياقـوم الحيلة فى الحب اش تفيد

٤) واش ينفع العوم والبحر واسع مـــديد

وهذا زجل اندلسى خالص. وقد ترجم الاستاذ ماسينيون كلمة شميمة بنفحة(٤٨)، وشميمة سماها زهرة، وذلك فى البيت الأول، وترجم «السوم» فى البيت (٥) بالسم، وهذا لأن السوم عند ابن قزمان وفى الاصطلاح الأندلسى عامة ـ البيع والشراء ـ والسوم

فى هذا الموضع المبايعة. ومعنى البيت، لو بعت روحى لشراء الوصل لكان هذا عين العقل، وترجم الاستاذ ماسينيون كلمة جدى فى البيت(٦) بوالد الأب. وهذا خطأ فإن معنى الكلمة هنا حظـى.

٦) مع قبر جـدى نوفيه وهو عندى صـلاح

وترجم كلمة قردى فى البيت (١١) بآلة المذكر، وهذا خطأ فقردى هنا معناها نحسى

١١) لكن قردى راح ووسـع المراح

وقد وردت عند ابن قزمان كثيراً، ومن الشواهد على هذا قوله:

١) يا محيي سعدى يضحك ويـولـــول

٢) ومضـى قـــردى قدامى يقـزل

٦ ـ زجل (٢٧ بيتاً)

١) لا أحب النفس إنهـا امـاره

٢) واحـب المعـنى الـذى عمـاره

٧ ـ زجل (٢٧ بيتاً)

١) يـا من يدعى بالأسـرار لحلكشى ماره

٢) أو عمرك مضى فى الأسفار يا بطال خساره

لحلكشى ماره معناهـا لاح لك شىء أماره، وهـذا الزجل ملىء بالصيغ والتعبيرات والكلمات الأندلسية الخالصة، ومن الأمثلة على هذا:

٧) وخام عـاد نـراك ياغدار تحتـاج القصـاره

وخام ـ أى مادة خام ـ ويقصد الششترى بهذه الكلمة الخلو من التجربة. والقصارة مدقة او مطرقة من خشب يستخدمها القصارون، اى الذين يرفعون الألوان من الثياب او يضعونها عليـه. ومعنى البيت: ليس عندك علم ولا حكمة ولا إشارات صوفية فأنت

مادة خام اى خال من التجربة، فأنت إذن تحتاج المدقة لكى تصقل بها كما تصقل الألوان.

١٨) من لو وهم قد يتبقى — فى طريقو ساقه

ساقة معناها ساقة الجيش، والمقصود بها هنا التخلف، وقد استخدمها ابن قزمان «خليه فى الساقه» .

٢٠) واعمل ان تخلص نفسك — او اسجنها طاقه

طاقه كلمة تستخدم عند الأندلسيين كثيراً فى معانى مختلفة ومعناها هنا قهراً .

٢٦) قم دلوني دار الخمار — فى درب النصاره

٢٧) كويس ملا من مسطار — نعطى فى البشاره

كويس، تصغير كاس، ومسطار اندلسية بحتة ومعناها فى اللغة الأندلسية الدارجة عصير العنب. ولا توجد فى العربية. ولعلها من اصل لاتيني .

٨ ـ زجل (٢٧ بيتاً) اللهجة مغربية هنا .

٢٣) ذا الذى نعشق نعم هو — قد عشقنى باختيارو

٢٤) من قديم عشقو ذاتى — وانا ساكن بدارو

٢٥) ليس شى يخرجنى عنو — إذ لس ثم دار لغيرو

٢٦) كل شى ظهر لى منو — حتى شرو عاد وخيرو

٢٧) كل شى صدر لى عنو — حتى مسجدو وديرو

عاد فى بيت (٤) ـ معناها ايضاً ـ وهى مغربية وفى البيت (٧)

٧) من حجر ينبع لك الما — وفجار الماء نارو

وفجار مغربية ومعناها وفى حجر.

والأبيات (٢٣ — ٢٧) ثورة على الفلسفة الديموقراطية القديمة بل وعلى الطبيعة القديمة كلها، إذ نادى الششترى فيها بمبدأ انفجار الذرة .

٢٣) الألف واحد هُ كلّو والحروف منو ظهارت
٢٤) خل انت البا مع التا عن ذات الألف صدارت
٢٥) وكذلك اللام مع اليا من وجودها انفجارت
٢٦) انت هُ الألف والأحروف فى وجودها انحشارو
٢٧) والعوالم كلها منك بعدما غارو وفارو

٨ - زجل (٦٢ بيتاً)

١) مطبوع مطبوع اى والله مطبوع
٢) مطبوع مطبوع اى والله مطبوع

وهذا الزجل من أهم الأزجال الششترية على الإطلاق، أندلسى فى كلماته وأندلسى - فى صيغ نطقه - ومن الأمثلة على هذا:

٣) فقير مثلى وفى عنقو شرشوح

وشرشوح كلمة اندلسية معناها جراب معلق فى الرقبة، والأستاذ ماسينيون ترجمها خطأ بفوطة (٤٧).

٢٨) معى كشكول مع وحدَ المحارة

وهذا شائع فى اللهجة الأندلسية الدارجة، فيقولون وحد الرجل بمعنى رجل، أى لفظ واحد مع ال. والمصريون لا يقولون هذا، بل يقولون رجل واحد، او واحد رجل بغير ال. ويلاحظ أن النساخ المشرقيين اخطأوا فى تشكيل كلمة واحد، فوضعوا كسرة تحت دال واحد فى - مع وحدِ المحاره - والأندلسيون والمغاربة يفتحون مثل هذه الدال، فيقولون مع وحدَ الرجل او مع وحدَ المحاره.

٣٠) وراس مصقول بحال طنجهاره

بحال: معناها مثل، وهى استعمال أندلسى صرف، وطنجهارة و إن كانت مشرقية

قديمة صوابها طرجهارة، وهى فارسية تطلق على آلة موسيقية كالعود، إلا انها لم تستعمل عند المشارقة، وهى عند الأندلسيين كثيرة.

ويضيق بنا الحيز، إذا ما حاولنا ان نورد الكلمات وصور اللهجة الأندلسية التى ظهرت فى هذا الزجل.

٩ - زجل (٣٢ بيتاً)

١) مه قلها رسلا بالصياح للكشى ثاني

٢) وكن فقير وارمى السلاح وفى ضماني

* * *

٣١) من يعجبوا عشق الملاح يرسل فى شانى

٣٢) يعجبنى يا قوم افتتاح ورد الزوانى

ترجم الأستاذ ماسينيون ورد الزوانى بورد الزانيات(٤٩) وهذا خطأ. فالزوان هنا جمع زون وهو نوار مختلف الألوان من أحمر وأبيض ينبت فى الصحراء.

تلك صور قليلة ولكنها تعطينا مثالا واضحاً لأزجال الششترى الأندلسية.

* * *

أما ازجاله فى مقامه الثاني وهو طرابلس فبدأت تفقد شيئاً فشيئاً صبغتها الأندلسية وتلتقط بعض الكلمات الطرابلسية. ومن الأمثلة على هذا:

زجل (١٠ ابيات)

١) كيف يسلو من قد بلى عن هواه او يغفل

٢) اشغف القلب حبه يا اهل ودى وين العيش لى

فكلمة وين بمعنى اين. كلمة عربية بدوية تنطق فى صحراء طرابلس وصحراء مصر ونلاحظ ان الأزجال فى هذه الفترة، تفقد لا لهجتها الأندلسية او المغربية فقط، بل

تفقد صفتها كشعر زجلي ايضاً، وتقترب من صورة الموشح، او بمعنى ادق تختفي منها الألفاظ العامية.

وقد حددت فى نشرتي لديوان الششترى ـ وهى تحت الطبع الآن ـ الموشحات او الأزجال، التى تقرب من الفصحى، مع مظاهر اندلسية قوية تارة وضعيفة تارة اخرى.

ثم تختفي اللهجة الأندلسية اختفاءاً تاماً من ازجاله وموشحاته ويكثر الموشح فى شعره، وتبدو أزجاله مشرقية بحتة، وقد تم هذا فى مصر، مقامه الثالث.

وليس لدينا دلائل تثبت ان الششترى انشد فى مقامه الرابع ـ وهو الحجاز ـ موشحات وأزجالا معينة، ولكننا نستطيع أن نقرر أنه أنشد عدداً من القصائد الكلاسيكية هناك. ومن امثلة تلك القصائد:

١ ـ قصيدة (١٢ بيتاً ـ كامل ـ)

١) انخ الركائب فى فناء الدار   وانزل بساحتها نزول الجار
٢) يا صاح روحهن من نصب السرى   واعلم بأنك ما بقيت بساري
٣) وانظر إلى المغنى الذى يبدو لنا   بالرقمتين عن يمين النار
٤) هاتيك دارهمُ واما نارهم   فقد اضرمت بالقصد للخطار
٥) يهدى لها من تاه فى جنح الدجى   فهى الهدى للهائم المحتار

٢ ـ قصيدة (٩ ابيات ـ كامل)

١) للعيس شوق قادها نحو السرى   لما دعا اجفانها داعى الكرى
٢) ارخ الأزمة واتبعها إنها   تدرى الحمى النجدى مع من درى
٣) حث الركاب، فقد بدت سلع لنا   وانزل يمين الشعب من وادى القرى
٤) اشتم ذاك الترب اذ ما جئته   تلفيه عند الشم مسكا اذفرا
٥) فإذا وصلت إلى العقيق فقل لهم   قلب المتيم فى الخيام قد انبرى

٣ ـ قصيدة (٨ ابيات مجزوء الرجز)

١) انخ ـهديت ـ الأينقا فقد وصلت الأبرقا

٢) اما ترى نار القرى على ربي ذات النقا

٤ ـ قصيدة (٦ ابيات ـ رمل)

١) قف بنا ياسعد وانزل بالحجون هذه الأعلام تبدو للعيون

٢) والتفت غربيها كيما ترى نار من تهواه بالشعب اليمين

نرى إذاً من تلك الأمثلة، أن النزوة العربية التى ترتبط ـ مهما بعد بها المكان والزمان ـ بالأرض المقدسة، اشتعلت فى نفس الرجل، وملأت عليه نفسه، فأخذ يتكلم عن العيس والسرى، وارخاء الأزمة، والإقامة ، وأخذ يهفو إلى نار القرى، وخيام ـ القبيلة ـ والمسك الأذفر، وأخذ يتغنى بالرقمتين والحمى النجدى وسلع والعقيق ووادى القرى الخ...

وينتقل الششترى إلى مقامه الرابع، وهو الشام وبدأ يطلق أزجاله وموشحاته فى أسلوب شامى، ومن الأمثلة على هذا، الزجل الآتي (١٧ بيتاً)

١) سقاني حِبي بكئوس من خمرة لم تنعصر

٢) منها شراب أهل الخلوص وكل شى فيها ظهر

* * *

٨) بالك تكن بويح أخى وامسك السر العجيب

بالك: بمعنى إياك شامية صرفة. وبويح: بمعنى بواح لا تستخدم فى المغرب، ويستخدمها أعراب بادية الشام.

وفى الشام، أنشد الششترى قصائده فى الأديرة. ومن الأمثلة على هذا:

١ ـ قصيدة (١٣ بيتاً ـ وافر)

١) تنبه قد بدت شمس العقار وقد غلب الشعاع على النهار

٢) سلافاً قد صفت قدماً وراقت أدرها بالصغار وبالكبار

٢ ـ قصيدة (٣٧ بيتاً ـ طويل)

١) أيا سعد قل للقس من داخل الدير أذلك نبراس أم الكاس بالخمر

٢) سرينا له خلناه ناراً توقدت على علم حتى غدت غرة الفجر

٣ ـ قصيدة (٣٢ بيتاً ـ طويل)

تأدب بباب الدير واخلع به النعلا وسلم على الرهبان واحطط بهم رحلا

وهى قصيدة مشهورة، هوجم بسببها، وانبرى للدفاع عنه كما قلنا من قبل عبد الغنى النابلسى.

* * *

نستطيع الآن أن نجيب عن السؤال الأول الذى أثرناه فى آخر الفقرة الثانية، وهو: هل أثرت البيئات المحلية التى عاش فيها فى شعره، وهل تلاءم هو معها؟ يبدو واضحاً جلياً خلال العرض الوجيز الذى قمنا به أن الششترى سيطر على لهجات البلاد التى مر بها، واستخدمها جميعها أبرع استخدام، فقدم لجمهور الناس مذاهبه لا فى أسلوب بسيط فحسب، ولا فى لغة عامية على الاطلاق فحسب، بل وفى لهجاتهم الخاصة. فنفذت إلى قلوبهم نفاذاً كاملا، واستطاع أن يترك أثره واضحاً جلياً حتى أيامنا هذه، فعبقرية الششترى إذن كانت فى الاداة التى استخدمها، فى السيطرة على اللهجات المختلفة، ووضع شعره فى قوالبها المتعددة، فقوبلت أشعاره أحسن مقابلة فى كل بيئة عاش فيها، أو بتعبير أوضح كان الششترى أندلسياً فى الأندلس، ومراكشياً فى مراكش، وطرابلسياً فى طرابلس، ومصرياً فى مصر، وشامياً فى الشام، ولم يشعر مجتمع من تلك المجتمعات أن الرجل كان غريباً عليه، وبذلك عاشت أشعاره حتى الآن.

بقى علينا أن نجيب على السؤال الأخير الذى أثرناه أيضاً فى آخر الفقرة السابقة. هل تغير شعـره فى المظهر أم فى الجوهر خلال تنقلاته فى البلاد الإسـلامية؟ والذى يبدو لى أن تلك البيئات المختلفة لم تؤثر فى شعره فى جوهره، ففيهـا جميعـاً يتردد مذهبه: الرئيسى «الوحدة»: «وحدة الوجود» «وحدة الحقيقة» «وحدة الظهور» «وحدة المعرفة» «وحدة الحب» «وحدة الجمـال» الوحدة التى رآهـا فى كل شىء، ورأى كل شىء فى ذاتـه، فتملكته الحيرة المحمدية المشهورة، والتى عبر عنهـا الحديث «اللهم زدنى فيك تحيراً» فأنشد الششترى، وصاح :

١) هيجاني... واطرحاني فى فلاتي

٢) واذكروا... لى إسم من يحيي الرفات...

* * *

١) كنت قبل اليوم حائر فى زوايا الكون دائر

٢) فى بحار الفكر ملقى بين أمواج الخـواطر

٣) والذى كان مرادى لم يزل فى القلب حاضر

٤) كشف الستر عن عينى وبدا فى كل بهجه

ثم «سكر» من الراح الإلهية. من الكاس المقدس، فأنشد فى سكره، فى محوه العميق.

١) أنت أسكرتنى على سكرى من لذيذ الشراب

٢) ثم خاطبتنى كما تدرى ففهمت الخطـاب

٣) ثم شاهدت وجهك البدرى عند رفع الحجـاب

٤) ثم صيـرتنى رقيب ذاتـى كنت أنت الرقيب

٥) ياحيـاتي وأنت فى ذاتـى حـاضر لا تغيب

ثم دخل «الحان» مسرح الوجود، ليرى الحقيقة الكبرى، فشخص إليها، فرأى ذاته فوق الأين، وفوق «المتى» فوق المكان، وفوق الزمان.

١) ادخل الحان وشاهد المعنى كى تنال الأمان

٢) كى تراني بين الدنان عاكفاً شاخصاً للعيان

٣) وسقاني ساق المدام دورى قبل دور الزمان

٥) يا حياتي وأنت فى ذاتي حاضر لا تغيب

٤) أنت تدرى من كان ساقينا القريب المجيب

وحين صحا، وعاش فى الحقيقة وبالحقيقة، أدرك سر الوجود، الوحدة فى ذاته، المعنى فى داخله، فأنشد.

١) أنا معنى المعانى وسر الوجود

٢) فاتنزه فى لطف صنعى واحفظ الحدود

٣) واخرج عمن سوائى تحظى بالشهود

* * *

ولن نحاول أن نعرض فى هذا المقال، لمذهبه الفلسفى وأصوله ومآخذه، وآثاره فيمن بعده، وحسبى اليوم أن بينت المكانة الممتازة التى شغلها الششترى، وما زال يشغلها فى العالم الإسلامى(٥٠).

ابن دحية فى المطـــــرب(*)

للأستاذ السيد مصطفى غازى

يحتفظ «المتحف البريطانى» بلندن بمخطوط فريد (رقم ٧٧ حاليا و٦٣١ بحسب بروكلمان) لكتاب «المطرب، فى أشعار أهل المغرب(١)» لذى النسبين، أبى الخطاب، عمر بن حسن ابن على، المعروف بـ «ابن دحية»، الكلبى. والمخطوط مكتوب بخط نسخى واضح. ويقع فى ١٧٧ ورقة، تشتمل كل منها على ١٣ سطراً. وهو قديم، يرجع إلى منتصف القرن السابع للهجرة (= منتصف القرن الثالث عشر الميلادى). وينص ناسخه «حسين بن محمد ابن جعفر البغدادى» على أنه انتهى من نسخه فى يوم الخميس ثامن عشر جمادى الآخرة من سنة تسع وأربعين وست مائة(٢) (=٧/٩/١٢٥١م.)؛ أى بعد وفاة المؤلف بنحو من ستة عشر عاماً؛ إذ توفى «ابن دحية» بالقاهرة يوم الثلاثاء الرابع عشر من ربيع الأول سنة ثلاث وثلاثين وست مائة(٣) (=٢٧/١١/١٢٣٥م.) ولم يراع فى نسخ المخطوط الدقة فى ضبط الكلم، وسقطت من ناسخه سهواً بعض الألفاظ. وخلط هو، أو من ينقل عنه، فى نسب المؤلف؛ فأعقب عنوان الكتاب بقوله: «تصنيف الشيخ، الإمام، الفقيه، المحدث المتقن، حكم الرواة، أبى الخطاب، عمر بن على بن حسن، المعروف بـ «ابن دحية»، رضى

(*) تفضل أستاذى الدكتور «إميليو غرسية غومس» بإعارتى فى العام الماضى نسخته الخاصة المصورة لمخطوط «المطرب»، فأتاح لى بذلك دراسة المؤلف عدة أشهر خرجت منها ببعض الملاحظات التى أقيم اليوم على أساسها هذا المقال، بعد حصول «المعهد المصرى» على نسخة أخرى مصورة للمخطوط.

١) اشتراه «المتحف البريطانى» فى ابريل سنة ١٨٦٨م. وفى الورقة الأولى منه تعريف بالمخطوط، بالإنجليزية، ترجم فيه عنوانه بـ«فن الشعر عند أهل المغرب (أى: سورية وآسيا الصغرى)». وفى تحديد «المغرب» على هذا النحو خطأ بين؛ فإن المقصود به فى الكتاب: المغرب الإفريقى والأندلس وما قد يصاقبهما من جزر كصقلية والبليار، كما أن إطلاق «فن الشعر» على المطرب منه غير دقيق. وقد ذكره ابن خلكان (وفيات الأعيان، القاهرة، ١٩٤٨م، ج ٤، ص ٦١)، وحاجى خليفة (كشف الظنون، استانبول، ١٩٤١م، مجلد ٢، نهر ١٧١٨)، والمقرى (نفح الطيب، القاهرة، ١٩٤٩م، ج ٣، ص ١٦؛ ج ٥، ص ٣٠٢) بأنه «المطرب (من) أشعار أهل المغرب». ودراسة عناوين كتب المؤلف وكثير غيرها من عناوين الكتب الأندلسية ترجح قراءة العنوان كما ورد فى المخطوط (ورقه ٢، ٣).

٢) ورقة ١٧٧ ظ. ٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٢٢.

الله عنه[١]!»، ولم يتنبه الى أن المؤلف ينص فى كتابه على أن والده «حسن بن على» حيث يقول: «وأنشدنى جماعة من شيوخى، منهم سيدى أبى، الفقيه الفاضل، أبو على حسن بن على[٢]»، ويـــورد «ابن خلـكان» نسـب المؤلف على أنه: «أبو الخطاب، عمر بن حسن بن على.. الخ.»، ويعقب علـــيه بقوله: «نقلت نسبه على هذه الصورة من خطه، وكان قد قيده وضبطه كما هو هنـــا[٣]»؛ مما لا يدع مجالا للشك فى خطإ النسب الذى يطالعنا به الناسخ عقب عنوان الكتاب. وقد أصابت الرطوبة من المخطوط بعض أوراقه، فانساح المداد بين السطور، وطمس معالم الكلمات؛ مما جعل قراءتها متعبة شاقة، إن لم تكن مستحيلة أحياناً. ووقع اضطراب فى ترتيب الأوراق الواقعة بين الورقتين ١٥٣و١٥٦ يوقع فى الوهم أن هناك خرما ينقطع به الكلام. وبإعادة ترتيب الأوراق على الوجه التالى: ١٥٣ثم١٥٥ثم١٥٤ثم١٥٦ ـ تستقيم قراءة النص فى غير إشكال.

ومؤلف الكتاب أندلسى من «بلنسية[٤]» بشرق الأندلس. ولد قبيل منتصف القرن السادس للهجرة (= حول منتصف القرن الثانى عشر الميلادى)، فى غير اتفاق على تحديد سنة مولده. قيل: إنه ولد فى سنة ٥٤٢هـ. (=١١٤٧م.)، وقيل: فى سنة ٥٤٤هـ. (= ١١٤٩م.)، وقيل: فى سنة ٥٤٦هـ.(=١١٥١م.)، وقيل: فى سنة ٥٤٧هـ. (= ١١٥٢م .)، وقيل: فى سنة ٥٤٨هـ. (=١١٥٣م.[٥]).وبأى أخذنا من هذه الأقوال، فقد ولد فى حدود السنوات الأولى من استيلاء «عبد المؤمن بن على» الموحدى على الأندلس، ونشأ وشب فى ظل خلافة «الموحدين» بالمغرب.

---

١) ورقة ٣ و . ٢) ورقة ٨٤ و .

٣) ابن خلـكان: وفيات الأعيان ، ج ٣ ص ١٢١.

٤) نسبه ابن العماد إلى «دانية» (شذرات الذهب، القاهرة، ١٩٣٢م، ج ٥، ص١٦٠). والمتفق عليه أنه من «بلنسية»؛ فقد انتسب إليها فيما نقله ابن خلكان من خطه (وفيات الأعيان، ج ٣، ص١٢١). أما «دانية» فبلد أصوله فيما ذكره ابن الأبار (التكملة، ط. كوديرا، مجريط، ١٨٨٧م.، ج٢، ص ٦٥٩)، والمقرى (نفح الطيب، ج ٢، ص ٣٠٦). وكان والده تاجراً من أهلها فيما نقله ابن حجر (لسان الميزان، حيدر آباد الدكن، ١٩١١م، ج ٤، ص٢٩٣)

٥) ابن خلـكان: وفيات الأعيان، ج٣ ص١٢٢ وما بعدها، ابن حجر: لسان الميزان ، ج ٤، ص ٢٩٤؛ المقرى: نفح الطيب ، ج٢، ص٣٠٥. وذكر ابن تغرى بردى نقلا عن الذهبى (النجوم الزاهرة، القاهرة، ١٩٣٦م، ج ٦، ص ٢٩٥)وابن العماد (شذرات الذهب، ج٥، ص١٦١) أنه توفى فى سنة ٦٣٣هـ.(=١٢٣٥م.) عن سبع وثمانين سنة. وهذا يتفق والقول بأنه ولد فى سنة ٥٤٦هـ. (=١١٥١م.) .

وقد اشتغل بطلب الحديث فى أكثر بلاد الاندلس الاسلامية، ولقى بها علماءها ومشايخها، وتنقل بين الأندلس وشمال إفريقية، مجتمعاً بفضلاء أهل المغرب، معتنقاً المذهب الظاهرى. وولى قضاء دانية مرتين، ثم صرف عن ذلك لسيرة نعيت عليه. وفى سنة ٥٩٥هـ. (=١١٩٨م) حدث بتونس بـ «صحيح مسلم». ثم ارتحل إلى المشرق حاجاً؛ فدخل مصر والشام والعراق وخراسان، «كل ذلك فى طلب الحديث والاجتماع بأئمته والاخذ عنهم، وهو فى تلك الحال يؤخذ عنه، ويستفاد منه[1]». وقدم إربل فى سنة ٦٠٤هـ.(=١٢٠٧م.) وهو متوجه إلى خراسان، فألف لملكها «مظفر الدين» كتاب «التنوير، فى مولد السراج النير»، وقرأه عليه بنفسه. وعاد إلى مصر، فاستأدبه الملك «العادل» الايوبى (حكم من ٥٩٦هـ. إلى ٦١٥هـ.=١٠٩٩م. ـ ١٢١٨م.) لولده محمد «الكامل»، وأسكنه القاهرة، فاحتل بذلك منزلة كبيرة. ثم عظمت مكانته عند «الكامل» (حكم من ٦١٥هـ. إلى ٦٣٥هـ. = ١٢١٨م ـ ١٢٣٧م.)، فبنى له فى سنة ٦٢١هـ. (=١٢٢٤م.) «دار الحديث الكاملية» بالقاهرة. وبقى مرعى الجانب فى ظل «بنى أيوب» إلى أن عزل، وتوفى بالقاهرة، ودفن بسفح المقطم فى ١٤ من ربيع الاول سنة ٦٣٣هـ. (=١٢٣٥/١١/٢٧م.).[2]

---

١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٣، ص١٢٢.

٢) انظر فى ترجمة حياة المؤلف: ابن الأبار: التكملة، ط. كوديرا، بجريط،٨٨٧م، ج ٢، ص ٦٥٩ وما بعدها؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، القاهرة، ١٩٤٨م، ج٣، ص١٢١ـ١٢٣ (وينقل ابن خلكان عن المؤلف فى ج٤، ص٦١ـ٦٤): الغبرينى: عنوان الدراية، الجزائر، ١٩١٠م، ص١٥٩ـ١٦٧؛ المقريزى: السلوك، القاهرة، ١٩٣٤م، قسم١، ج١، ص٢٥٨ وما بعدها؛ ابن حجر: لسان الميزان، حيدر آباد، ١٩١١م، ج ٤، ص ٢٩٢ـ٢٩٨؛ ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، القاهرة، ١٩٣٦م، ج٦، ص٢٥٨، ٢٩٥. السيوطى: بغية الوعاة، القاهرة، ١٩٠٨م، ص ٣٠٦ (وينقل السيوطى عن المؤلف فى ص٣٢٨)؛ المقرى: نفح الطيب، القاهرة، ١٩٤٩م ج ٢، ص ٣٠١ـ٣٠٧؛ ج ٤، ص١٣٢ـ١٣٤ (ويقتبس المقرى من المؤلف فى ج٣، ص ١٤، ١٦ وما بعدها، ١٩، ٢٣ وما بعدها؛ ج٤، ص٢٦٨، ٣٠٦، ٣٧٧، ٣٩٧؛ ج٦، ص٢٧، ٢٠٧؛ ج٧، ص٤٣ـ٤٥؛ ج٩، ص٨٤، ٢٤٦، ٢٩٨): ابن العماد: شذرات الذهب، القاهرة، ١٩٣٢م، ج٥ ص١٦٠ وما بعدها؛

DOZY, R.: Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge, 3e éd., Paris-Leyde, 1881, t. II, pp. 267-278 × app. XXXIV; BROCKELMANN, C.: Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden, 1943, t. I, pp. 378-380; PONS BOIGUES, F.: Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles,

طلب الملك «الكامل» الأيوبى إلى «ابن دحية» الكلبي أن يجمع له ما اجتمع عنده من الأناشيد التى رواها عن شعراء الأندلس وسائر المغرب بأقرب الأسانيـد، فألف له كتـاب «المطرب، فى أشعار أهل المغرب». ولا نملك نصاً يعين تاريخ تأليفه على وجه التحديد. على أن الذى لاشك فيه أن «ابن دحية» لم يؤلف كتابه فى عهد «العادل» حين كان مؤدباً لولى عهده؛ بل ألفه بعد أن تولى «الكامل» الملك، أى بعد سنة ٦١٥هـ (=١٢١٨م.)؛ فهو يدعو «الكامل» فى مقدمته: «مولانا، سلطان العرب والعجم : وعز الملوك العصرية، ومالك فضيلتى السيف والقلم، وملك اليمن والشام والديار المصرية، أبا المعالى، أبا المظفر، محمداً، الكامل، الكامل الأوصاف، لابرحت ببقائه الممالك مهتزة الأعطاف، معتزة الأطراف[1]!»، ويقول بين يدى شعر للقلمى: «وله من قصيدة يمدح بها بعض ملوك المغرب، وكأنما عني بمعانيها مولانا، السلطان، الملك، الكامل، وأشار بأنامل بديع ألفاظها إليه، لابرحت محاسن المحامد مصروفة له وموقوفة عليه[2]!»، ويقدم لأبيات من قصيدة له فى مدح «الكامل»: «ولبعض أهل العصر من قصيد فريد، يمدح فيه مولانا، السلطان، الملك، الكامل، ملك ملوك العصر، أيده الله بالنصر[3]!»، ويقول فى حديثه عن ابن حبوس: «وقد رفعت ديوان شعره للمقـام المولوى، السلطانى، الملكى، الكامـلى، النـاصرى، أدام الله أنعامه! ووالى له حسن الصنع وأدامه[4]!». وهذه الشواهد، مع شعره[5]،

MADRID, 1898, Nº 238, PP. 281-283; HUART, CL.: LITTÉRATURE ÁRABE, 2E ÉD., PARIS, 1912, P. 171 ET SUIV.; LÉVI PROVENÇAL, É.: ISLAM D'OCCIDENT, ÉTUDES D'HISTOIRE MÉDIÉVALE, PARIS, 1948, P.96 ET SUIV.; GONZALEZ PALENCIA, A.; HISTORIA DE LA LITERATURA ARÁBIGO-ESPAÑOLA; 2ª ED., (COL.LAB.), BARCELONA, 1945, PP. 172, 173 Y 197; NYKL, A.R:. HISPANO - ARABIC POETRY AND ITS RELATIONS WITH THE OLD PROVENÇAL TROUBADOURS, BALTIMORE, 1946, P, 325.

(١) ورقة ٣ ظ . (٢) ورقة ٤٢ و .
(٣) « ١٣٨ و . (٤) « ١٤٨ و .
(٥) « ١٣٨ وما بعدها؛ ١٧٦ظ وما بعدها .

تمثل أيضاً جانباً من علاقته بالملك «الكامل»، الذى كان لرغبته وصدور أمره، الفضل فى تأليف « المطرب »؛ بدليل قول « ابن دحية » فى مقدمته: «تقدم إلى أمره المطاع، الواجب له على من الجهد غاية ما يستطاع، أن أجمع له ما اجتمع عندى[1]...الخ.»، وقوله فى خاتمته: «ولولا الاستنامة إلى الإغضاء، وأن المبادرة إلى امتثال أمر السلطان أقرب إلى الإرضاء، لما أرعفت لليراع أنفاً، ولا حملت الروية على الكتاب عنفاً؛ لبعد الملوك عن بلاده، وكلب العدو فى البحر على كتبه وطارفه وتلاده[2]». فكان «المطرب» بذلك أثراً من آثار الاحتكاك الثقافى بين مصر وإسبانيا فى النصف الأول من القرن السابع للهجرة (= النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادى).

جمع «ابن دحية» فى كتابه بين الاختيار الشعرى، والنقد الأدبى، والشرح اللغوى، والعرض التاريخى. فاختار من شعر أهل الأندلس وسائر المغرب ما يدخل فى باب المطرب. وتناول فى مختاراته مختلف الموضوعات الشعرية، من غزل، ووصف، وخمر، ومدح، وهجاء، ورثاء، إلى غير ذلك من الموضوعات التى يطرقها الشعراء. وجمع فى ذلك بين الشعر التقليدى والموشحات[3]؛ فنوه بهذا الفن الذى نبت ونشأ فى الأندلس، واختار موشحتين لأبى بكر بن زهر، وأشار إلى أخرى لأحمد بن هردوس[4]. واكتفى فى معظم ما اختاره بالقليل من الأبيات، ولم يعن - إلا فى القليل - باختيار المطولات. واختار لهم جميعاً من عصور مختلفة تنحصر بين القرنين الثالث والسابع للهجرة (التاسع

---

[1] ورقة ٣ ظ وما بعدها.　[2] ورقة ١٧٦ و.

[3] لا نعرف أندلسياً قبل «ابن دحية» ألف فى المختارات، جامعا فيما اختاره بين الشعر التقليدى والموشحات، غير «ابن عامر» (المتوفى قريباً من سنة ٤٤٠هـ. =١٠٤٨م) فى «البديع»؛ حيث أورد موشحا لأبى الحسن بن على مزج فيه بين المدح والوصف (ابن عامر: البديع فى وصف الربيع، ط. بيريس، الرباط، ١٩٤٠م. ص١٧ وما بعدها). وهى ظاهرة جديرة بالتسجيل؛ فإن علماء الأندلس - على إعجابهم بهذا الفن - لم يجمعوا بينه وبين الشعر التقليدى فيما ألفوه حينئذ من كتب المختارات؛ ولعل ذلك لأن أكثر الموشحات كان على غير أعاريض أشعار العرب، كما يقول «ابن بسام» (المتوفى سنة ٥٤٢هـ. =١١٤٧م.) (الذخيرة. القاهرة، ١٩٤٢م، قسم١، مجلد٢، ص٢).

[4] ورقة ١٤٧ و، ١٥٠ ظ - ١٥٢ و، ١٧٤و.

والثالث عشر للميـــلاد)، ولم يغفل أمره كشاعر؛ فأورد نموذجين من شعره في مدح «الكامل[١]».وقد عني عناية خاصة بالنقد الأدبي والشرح اللغوي؛ فهو يعلق على مواضع الإحسان والإساءة في الأبيات، ويدل على توافق المعاني بين الشعراء، ويفاضل بين اللاحق والسابق، ويقابل بين المشارقة والمغاربة، ويشرح ما غمض من اللغة، ويذكر أقوال علماء العربية، ويسوق خـــلال ذلك نبذاً من نوادر الأدباء والعلماء، ولمحاً من سير الملوك والأمراء، وإشارات إلى ما لأهل الأندلس والمغرب من مؤلفات؛ راويـاً في ذلك حيناً، مدلياً برأيه حيناً آخر. «وبالجملة، فقد نثلت في هذا المجموع كنانة محفوظاتي في المعارف الأدبية، ولم أخله من أخاير ذخاير ما التقطته من أفواه مشايخي من مشكل علمي الغريب والعربية[٢].»؛ كما يقول في مقدمته. ولم ينتهج في تأليف هذه المادة نهجاً منظماً أو يتقيد بخطة معينة؛ بل استرسل في إملائها مع الخاطر، خارجـاً بذلك عن مـألوف عادته في تواليفه السابقة؛ كما ينص على ذلك بقوله: «لم أقصد جمع ذلك على الترتيب، ولا سلكت فيه مسلكي المعهود في التبويب والتهذيب، بل استرسلت فيه مع الخاطر، على ما يجـود به ويسمح، ويعن له ويسنح. فالناظر فيه يسرح في بساتين، ويمرح في ميادين، ويخرج من فن إلى فنون، والحديث ذو شجون[٣].»؛ مما يجعل لكتابه طابعاً خاصاً بين كـتب المختارات التي سبق إليها؛ مثل: «البديع» لابن عامر (المتوفى قريباً من سنة ٤٤٠هـ.= ١٠٤٨م.)، و «جذوة المقتبس» للحميدي (المتوفى سنة ٤٨٨هـ.=١٠٩٥م.)، و«الذخيرة» لابن بسام (المتوفى سنة ٥٤٢هـ.=١١٤٧م.)، «وقلائد العقيان» و«مطمح الأنفس» لابن خاقان (المتوفى سنة ٥٢٩ أو ٥٣٥هـ.=١١٣٤ أو ١١٤٠م.)، حيث يتقيد كل منهم بخطة معينة في تأليفه.

---

١) ورقة ١٣٨ وما بعدها؛ ١٧٦ظ وما بعدها. لم ينص «ابن دحية» على أن الأبيات العينية له؛ بل قال: «ولبعض أهل العصر». وقد أورد له الغبريني(عنوان الدراية، ص ١٦٤-١٦٧) القصيدة كاملة. ونقل عنه المقرى أبياتاً منها (نفح الطيب، ج ٢، ص٣٠٣ وما بعدها).

٢) ورقة ٤. ٣) ورقة ٤ ظ.

و«ابن دحية» فى «المطرب» أندلسى قوى الشعور بأندلسيته، يعتـز بشعراء قومه، ويندد بالمشارقة ـ وبخاصة أهل العراق ـ حين يتنقصون من أقدار أدباء المغرب؛ فيكشف بذلك عن مظهر مهم من مظاهر الاحتكاك الثقافى بين الشرق والغرب. وقد عرض صورة من إزراء المشارقة بأهل الأندلس، عندما نزل «الغزال» (المتوفى سنة ٢٥٠هـ. = ٨٦٤م.) بأهل العراق، فقال: «ثم إن «الغزال» لم يطب نفساً بالمقام فى الأندلس، فرحل إلى العراق، وذلك بعد موت الحسن بن هانىء بمدة يسيرة. فوجـدهم يلهجون بذكره، ولا يساوون شعر أحد بشعره. فجلس يوماً مع جماعة منهم، فأزروا بأهل الأندلس، واستهجنوا أشعارهم. فتركهم حتى وقعوا فى ذكر الحسن، فقال لهم: من يحفظ منكم قوله: «لما رأيت.. (الأبيات)»؟ فأعجبوا بالشعر، وذهبوا فى مدحهم له كل مذهب. فلما أفرطوا، قال لهم: خفضوا عليكم فإنه لى. فأنكروا ذلك. فأنشدهم قصيده الذى له، أوله: «تداركت.. (البيت)». فلما أتم القصيد بالإنشاد، خجلوا وافترقوا عنه[1]». وقد خبر «ابن دحية» اعتداد المشارقة فى أثناء تنقلاته بالمشرق، وضاق بتهجمهم على أهل الأندلس ضيقاً تردد صداه فى نقده الأدبى، فقال معـلقاً على قطعة أخرى للغزال: «وهذا الشعر لو روى لعمر بن أبى ربيعة، أو لبشار بن برد، أو لعباس بن الأحنف، ومن سلك هذا المسلك من الشعراء المحسنين، لاستغرب له. وإنما أوجب أن يكون ذكره منسياً، أن كان أندلسياً. وإلا، فماله أخمل، وما حق مثله أن يهمل؟ وهل رأيت أحسن من قوله:

تأبى لشمس الحسن أن تغربا؟

أو كالبيت الأول من هذه القطعة، أو كصفته لما جرى فى الدعابة، هل وصفه إلا الدر المنتظم؟ وهل نحن إلا نظلم فى حقنا ونهتضم؟ يالله لأهل المشرق، قولة غاص بها شرق! ألا نظروا إلى الإحسان بعين الاستحسان، وأقصروا عن استهجان الكريم الهجان، ولم يخرجهم الإزراء بالمكان عن حد الإمكان؟ لئن أرهفت بصائرهم البصرة وأرقتها الرقتان، ومرجنا نحن بحيث مرج البحرين يلتقيان، فإن منها يخرج اللؤلؤ والمرجان. وننشد مـا قاله بعض شعرائنا:

(1) ورقة ١١٢ ظ ـ ١١٣ ظ: المقرى: نفح الطيب، ج ٣، ص ٢٧ وما بعدها.

نراح لفضل أن يكون لديكم * فمالكم تأبون إن كان عندنا ؟
فلا تحسدونا أن تلوح بأفقكم * لنا، طالعات من هناك ومن هنا
وإن كنتم فى العد أكثر مفخراً * فلا تظلمونا فى القليل الذى لنـــا.»[١]اهـ

وفى هذا التعليق من الضيق باستعلاء المشارقة، ما يصور أنفة «ابن دحية» من الظلم يقع على أهل بلده، ويبرز قوميته الصادقة فى الانتصاف لشعراء وطنه، وفى ضوئه يفسر اهتمامه فى نقده بالمفاضلة بين المغرب والمشرق. وشواهد ذلك كثيرة مبثوثة فى تضاعيف كتابه. فرائية أبى الطيب المهدوى [«متى طلعت.. (الأبيات)»] أحسن عند العلماء بنقد الشعر وسره من رائية على بن الجهم التى أولها: «عيون المها.. (البيت)»[٢]. ومن قصائد ابن زيدون التي ضربت فى الابداع بسهم، وطلعت فى كل خـاطر ووهم، ونزعت منزعاً قصر عنه حبيب وابن الجهم. «بنتم وبنا.. (الأبيات)»[٣]. ومن شعراء الأندلس الذى فاخرت به شعراء العراق، وأجلب به المغرب على المشرق وجلب إليه من أنفاسه نفائس الأعلاق، وسارت أشعاره سير الأمثال فى الآفاق، الشاعر الرقيق أبو الحسن على بن عطية بن الزقاق[٤]. ويقول عن أبى بكر بن زهر: «والذى انفرد شيخنا به وانقادت لتخيله طباعه، وصارت النبهاء خوله وأتباعه، الموشحات. وهى زبـدة الشعر، وخلاصة جوهره وصفوته. وهي من الفنون التى أغربت بها أهل المغرب على أهل المشرق، وظهروا فيها كالشمس الطالعة والضياء المشرق[٥]».ويقول عن الغزال: «كنا نعجب بقول البحترى ونستغربه فى قوله لجعفر المتوكل: «فلو أن مشتاقاً.. (البيت)»، حتى رأينا قول الغزال: [« لا يمكن الناظر.. (البيت)»] وعلمنا أنه سبق إليه بزمانه.[٦]». وينقل عن الحميـــدى

---

١) ورقة ١١٠ ظ وما بعدها. ٢) ورقة ٣٧ و.
٣) « ١٢٥ و ؛ ابن خاقان: قلائد العقيان، ط. بولاق، ١٨٦٦ م.، ص ٨١.
٤) « ٧٨.
٥) « ١٥٠ ظ وما بعدها؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٤، ص٦٣؛ المقرى: نفح الطيب، ج ٣، ص ١٩.
٦) « ١٠١ ظ وما بعدها.

قول أبى محمد بن حزم: «لو لم يكن لنا من فحول الشعراء إلا أحمد بن دراج، لما تأخر عن شأو حبيب والمتنبي[١]». وهكذا، فإنه لا يدع فرصة تمر دون أن يشيد فيها بأدباء قومه وبنوه بما اخترعوا من كتب وسبقوا إليه من فنون؛ فيعبر بذلك عن شعوره القوى بأندلسيته، ويصبغ كتابه بصبغة من العصبية الإقليمية، هي رد فعل لتعصب المشارقة على أهل الأندلس والمغرب.

يكشف «ابن دحية» فى كتابه عن جانب آخر من جوانب شخصيته. فقد كان يعود بنسبه لأبيه إلى «دحية الكلبي» المتشبه به «جبريل»، وبنسبه لأمه إلى «فاطمة الزهراء» بنت الرسول، عليه السلام! فتلقب لذلك بـ «ذى النسبين»، وكان يكتب بخطه «ذو النسبين؛ دحيـة والحسين، رضى الله عنهما[٢]!»، فإذا كتب اسمه فيما يجيزه أو غير ذلك، يكتب «ابن دَحية ودِحية معا، المتشبه به جَبريل وجِبريل»، ويذكر ما ينيف على ثلاث عشرة لغة مذكورة فى جبريل[٣]. وكان يكتب أيضا «سبط أبى البسام[٤]». وأشار إلى نسبه فى العينية التى مدح بها «الكامل»، فقال:

بقيت لعبد جـده دحية الذى * يشـابه جبريل له ويضارع
وجدته الزهـــراء بنت محمد * عليه السـلام الدائم المتتابع[٥]

و يتردد صدى اعتزازه بأصله فى أكثر من موضع فى «المطرب»؛ فيلقب نفسه فيه «ذا النسبين[٦]»، ويشير إلى ذلك فى داليته التى ختم بها كتابه، فيقول:

فيا ابن خير ملوك الأَرض دعوة من * صيغت من الشرف السامى قواعده[٧]

---

١) ورقة ١٢٠ ظ . ٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٢١.
٣) الغبرينى: عنوان الدراية، ص ١٦١؛ المقرى: نفح الطيب، ج ٢ ص ٣٠٢ .
٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٢١ .
٥) الغبرينى: عنوان الدراية، ص ١٦٦ وما بعدهـا؛ المقرى: نفح الطيب، ج ٢، ص ٣٠٤ ـ اتخذ أعداء المؤلف والمنافسون له بالشرق من انتسابه إلى «دحية الكلبي» سلاحا يغمزون به نسبه. وهجاه بذلك «ابن عنين» الدمشقى. وأنصفه «الكامل» فعاقب بعض من شنع به ونال من عرضه (ابن العماد: شـذرات الذهب، ص ١٦٠؛ المقرى: نفح الطيب، ج ٤، ص ١٣٢ــ١٣٤).
٦) ورقة ٥ و، ٧ ظ، ١٠ ظ، ١٤ ظ، ١٥ظ، ١٨ظ، ٢٩ظ، ٣٠و، ٣٧و، ٥٣و، ٦١ظ، ٨٠ظ، ٨٨و، ٩٣ ظ ٩٩و، ١٠٣ ظ، ١١٩ و، ١٢٣ظ، ١٣٠ و، ١٣٨ و، ١٤٣ و، ١٤٦ و. ٧) ورقة ١٧٧و.

ويـروى شعراً لأخت جدته، فيقدم له بسلسلة نسبها إلى فاطمة الزهراء، قائـلا: «وأنشدتني أخت جدتي، الشريفة الفاضلة، أمة العزيز، ابنة الشريف الأجل العالم، أبي محمد عبد العزيز بن الحسن بن الإمام العالم أبي البسام موسى بن عبد الله بن الحسين ابن جعفـر الزكي بن علي الهادي بن محمد الجـواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم ابن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زيـن العابدين بن الحسين الشهيد، سيد شباب أهل الجنة، بن أم أبيها فاطمة الزهراء البتول، سيدة نساء أهل الجنة، صلى الله على أبيها وعليها! ورضي الله عن بعلهـا وبنيها[1]!» وفي ضوء اعتزازه بنسبه في اليمن تفسر عنايته بالأنساب اليمنية في «المطرب». فلا يكاد يعرض لذكر علم من أعـلام الأندلس والمغرب، عرف أصله في اليمن، حتى يستطرد إلى ذكر نسبه. والأمثـلة على ذلك كثيرة تكفي منها الإشارة إلى حديثه عن نسب المعتمد بن عباد في «لخم»[2]، والمعتصم بن صمادح في «تجيب»[3]، وتميم بن المعز في «حمـير»[4]، وأبي عبد الله بن شرف في «جذام»[5]. يروى في ذلك عن شيوخه، أو ينقل من كتب غيره؛ مثل مـا أورده عن يمنية «صنهاجة»، فقال: «قالوا: حدثنا نسابة الأندلس الفقيه أبو محمد عبد الله بن علي، اللخمي، المعروف بـ «الرشاطي» . ونقلته من أصله وكتابه الذي سماه بـ اقتباس الأنوار، والتماس الأزهار، في أنساب الصحابة ورواة الآثار»، إلا ما فيه من نسب «همدان»، فإني نقلته من غيره[6]». ولعله يقصد بـ «غيره» كتاب «الإكليل» الذي نوه به قبل ذلك بسطور، فقال في حديثه عن نسب أبي محمد الهمداني: «وقد ذكر نسبه متصلا إلى «همدان» في كتاب «الاكليل» المؤلف في أنساب حمـير وأيام ملوكها. وهو كتاب عظيم الفائدة[7]».

وفي «المطرب» ما يصور نشاط «ابن دحية» في طلب العلم بالمغرب قبل أن يشد رحاله إلى الشرق. فهو دائب التنقل بين بلدان الأندلس وشمال إفريقية، كثير الصلات

---

١) ورقة ٦ ؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٢١
٢) ورقة ١١ ظ.
٣) « ٣٧.
٤) ورقة ٤٨ ـ ٥٠.
٥) « ٥٣.
٦) « ٤٩ ظ.
٧) « ٤٩ و.

بالأدباء والعلماء هناك؛ يعنى بالرواية والتقييد والضبط، ويشارك فى الحركة العلمية بالاندلس والمغرب فى النصف الثانى من القرن السادس للهجرة (=النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى). ففى عام ٥٦٤هـ. (=١١٦٨م.) صحب ابن قرقول فى سفرة أجاز له فيها جميع رواياته[١]، كما لقى أبا عبد الله بن حبوس بحضرة مراكش، ثم دخل عنده فى داره بمدينة فاس بدرب السراجين منها، فأخذ عنه وسمع منه[٢]. وفى عام ٥٦٥هـ. (=١١٦٩م.) لقى أبا بكر العبدرى بمراكش وقد شرح كتاب «الجمل»[٣]. وفى عام ٥٧١هـ. (١١٧٥م.) شهد جنازة أبى عبد الله بن شقريق بسبتة، بعد أن أنشده كثيراً من شعره.[٤] وفى عام ٥٧٢هـ. (=١١٧٦م.) سمع أبا بكر بن خير بمسجده بإشبيلية[٥]، وروى عن ابن الجنان بمراكش[٦]، وقرأ على أبى عبد الله بن عميرة فى غير تحديد لمكانه[٧]. وفى عام ٥٧٣هـ.(=١١٧٧م.) روى عن أبى الحسن علي بن الحسين بفاس[٨]. وفى عام ٥٧٤هـ. (=١١٧٨م.) قرأ على أبى القاسم بن بشكوال كتاب «الصلة» بقرطبة[٩]. وفى عام ٥٨٤هـ. (=١١٨٨م.) شهد جنازة أبى الحكم بن المرخى، بعد أن سمع من لفظه «أوهام» ابن قتيبة فى «المعارف» وصحبه كثيرا واستجازه فى جميع ما رواه وألفه، فأجاز له ولأخيه الحافظ أبى عمرو[١٠]. وفى غير تحديد لتاريخ سماعه؛ روى عن أبى الحسن على ابن عبد الرحمن بمنزله بتلمسان[١١]، ودخل على أبى عبد الملك بن عبد العزيز فى بستانه بحضرة مراكش وهو يتوضأ للصلاة فأنشده شعراً فى الشيب[١٢]، ثم دخل عليه وهو يعالج سكرات الموت فأنشده شعراً فى الاستغفار[١٣]. وسمع بسبتة أبا عبد الله محمد بن الحسن بن عات[١٤]، كما لقى بحضرة مراكش أبا عبد الله الشاطبي فأنشده من شعره[١٥]. وروى بشاطبة عن أبى يوسف بن طلحة،[١٦] وأبى بكر بن مغاور[١٧]؛ وبغرناطة عن أبى محمد بن عبد

---

١) ورقة ١٦٤ و.
٢) ورقة ١٤٨ و.
٣) ورقة ١٤٧ ظ.
٤) « ١٧٤ و.
٥) « ٥٠ و.
٦) « ٧٤ ظ وما بعدها.
٧) « ١٣٢.
٨) « ١١٩ و.
٩) « ٧ و.
١٠) « ١٥٥ و.
١١) « ٤ ظ.
١٢) « ٦٣ و.
١٣) « ٦٥ ظ.
١٤) « ١٧٤ و.
١٥) « ١٦٤ و.
١٦) « ٧٤ ظ.
١٧) « ٩٧ ظ.

الرحيم[١]، وأبى بكر بن أبى العافية[٢]؛ وبشريش شذونه عن أبى الحسن بن لبال[٣]؛ وبمالقة عن ابن اليتيم[٤]. ولقى بمالقة أيضاً أبا محمد القاسم شيخ السهيلي، فسمع عليه، وأجاز له ولأخيه أبى عمرو بخطه[٥]؛ كما سمع تصحيح «الروض الأنف» بين يدى السهيلي ثم طلع بالكتاب إلى مراكش فأوقف القوم عليه، فأمروا بوصول السهيلي إلى حضرتهم[٦]. وقال فى حديثه عن «بكة» إنه رآها غير مرة[٧]، كما زار جزيرة «يابسة» ورآها على الضد من اسمها لكثرة شجرها وخصبها[٨]. ودخل «سفاقس» فرأى معنى ما وصفها به على بن حبيب[٩]. ومر على بلد أبى القاسم بن البراق، فخرج إليه الرجل ملتقياً مع أهل مصره، فعاتبه «ابن دحية» على انغماسه فى اللهو، وحدثه ابن البراق بشأنه وأنشده من شعره[١٠]. وهذا كله يدل على نشاط كبير عند «ابن دحية» أثناء طلبه للعلم بالأندلس والمغرب. وهو نشاط لم نعثر بصورة مفصلة له فى غير «المطرب». أما عن نشاطه بالمشرق؛ فلا نكاد نظفر بغير قوله، عقب تفسير كلمة «أستاذ»: «حدثنى بهذا جماعة ببغداذ، منهم جمال الدين أبو الفرج بن الجوزى، رحمه الله[١١]!». وهذا طبيعى، مادام موضوع كتابه منصباً على المغاربة، وما دامت مادته فى مجموعها قد رواها أو قيدها عن علماء المغرب وأدبائه، قبل أن يقوم برحلته إلى الشرق.

ويبدو حرص «ابن دحية» فى خلال تنقلاته على تسجيل ما رواه وأجيز عليه من دواوين الشعر وكتب الأدب والحديث والفقه واللغة، وغير ذلك من فروع الثقافة العربية المتداولة بالمغرب على عهده. ومن المصادر المغربية التى اعتمد عليها واقتبس منها فى كتابه: «الاحتفال» للقبشى[١٢] و «طبقات الأمم» لصاعد[١٣] و«جذوة المقتبس» للحميدى[١٤]،

---

١) ورقة ٦٠ ظ وما بعدها.
٢) ورقة ٦٤ ظ وما بعدها.
٣) ورقة ٧٦ و.
٤) « ٧٢ و.
٥) « ١٥٧ ظ.
٦) « ١٦٨ ظ.
٧) « ١٠٠ ظ.
٨) « ٩٨.
٩) « ٥٨ ظ.
١٠) « ١٧٤ ظ وما بعدها
١١) « ٧٣ ظ.
١٢) « ١١٦ و.
١٣) « ١٤٥ ظ.
١٤) « ٥ ظ، ٥٢ ظ، ٩٨ ظ، ١١٧ظ، ١٢٠ ظ، ١٣٨ و.

و«نظم السلوك» لأبى بكر الدانى [١]،«وقلائد العقيان» لابن خاقان [٢]، و«اقتباس الأنوار» للرشاطى [٣]،«والصلة» لابن بشكوال [٤]، و«الروض الأنف» للسهيلي [٥]؛ هذا إلى «تاريخ مفقود» لتمام بن علقمة [٦]. وأفاد إلى ذلك من بعض كتب المشارقة، مثل: «العين» للخليل بن أحمد [٧]، «وشرح المعلقات» لأبى بكر بن الأنبارى [٨] و «الإكليل» للهمدانى [٩]، و«الأغانى» لابى الفرج الأصبهانى [١٠]، و«التصريف الملوكى» لابن جنى [١١]، و«الإكمال» لابن ما كولا [١٢]. كما أشار إلى كتابين من تأليفه؛ أحدهما: «العلم المشهور، فى فوائد فضل الايام والشهور [١٣]»، وقد أورد عنوانه المقرى محرفاً [١٤]. والثانى «وهج الجمر، فى تحريم الخمر [١٥]»، ولم نقع له فى المراجع التى بين يدينا على ذكر.

وقبل أن نختم البحث، يجمل بنا أن ننبه إلى أن «ابن دحية» يقتبس أحياناً من كتب غيره دون أن ينص على مصدر أخذه. فالعبارة التى قدم بها لنونية ابن زيدون: «ضربت فى الإبداع بسهم، وطلعت فى كل خاطر ووهم، ونزعت منزعا قصر عنه حبيب وابن الجهم [١٦]»، قد اقتبسها من «ابن خاقان» فى «قلائد العيقان [١٧]» دون أن ينسبها إلى صاحبها. وكرر ذلك مع المؤلف نفسه، فاقتبس من كتابه عبارات أخرى فى حديثه عن ابن زيدون [١٨] وابن عمار [١٩]. ويبدو أن «ابن دحية» كان شديد الاعجاب بأسلوب «ابن خاقان»؛ بدليل قوله فيه: «وكان، رحمنا الله وإياه! مخلوع العذار فى دنياه، لكن كلامه فى تواليفه كالسحر الحلال، والماء الزلال [٢٠]».فلعل العبارات التى اقتبسها كانت من رواسب محفوظه، سبق إليها لسانه دون أن يتنبه إلى أنها لغيره. ومثال آخر لذلك ما نسبه لنفسه من حديث «ولاَّدة» ابنة المستكفى، فقال: «قال ذو النسبين، رضى الله عنه! :

---

١) ورقة ١٢و. ٢) ورقة ١٦ و، ١٧ ظ ، ١٤١، ١٤٦، ١٦٠. ٣) ورقة ٤٩ ظ، ٩١ و.
٤) « ٧ و . ٥) ورقة ١٧١. ٦) ورقة ١٠١ و، ١٠٨ ظ وما بعدها.
٧) « ٢٧ ظ ، ٧٢ و. ٨) « ١٦٥. ٩) « ٤٩ و.
١٠) « ٤١ ظ، ٥٣ و، ١٢٦ و. ١١) « ١٣٥ ظ. ١٢) « ١٥٧ ظ.
١٣) « ١٦٢ و . ١٤) المقرى: نفح الطيب، ج ٢ ، ص ٣٠٦ .
١٥) « ١٥٩ ظ ، ١٦١ و . ١٦) ورقة ١٢٥ و. ١٧) ابن خاقان: قلائد العقيان، ص ٨١.
١٨) « ١٢٧! . ١٩) « ١٢٨. ٢٠) ورقة ١٩ و.

كانت الحسيبة «ولادة» فى زمانها، واحدة أوانها، حسن منظر ومخبر، وحلاوة مورد ومصدر. وكان مجلسها بقرطبة منتدى لاحرار المصر، وفناؤها ملعباً لجياد النظم والنثر. يعشو أهل الادب إلى ضوء غرتها، ويتهالك أفراد الشعراء والكتاب على حلاوة عشرتها إلى سهولة حجابها، وكثرة منتابها. تخلط ذلك بعلو نصاب، وسمو أحساب. على أنها، سمح الله لى ولها! وتغمد زللى وزللها! - اطرحت التحصيل، وأوجدت إلى القول فيها السبيل، بقلة مبالاتها، ومجاهرتها للذاتها. كتبت - زعموا - على عاتقى ثوبها:

أنا والله أصلح للمعالى * وأمشى مشيتى وأتيه تيها
وأمكن عاشقى من صحن خدى * وأعطى قبلتى من يشتهيها[1] » اه.

وقد أورد قبله ابن بسام (المتوفى سنة ٥٤٢هـ.=١١٤٧م.) هذا النص فى «الذخيرة» وعلق عليه بقوله: « هكذا وجدت هذا الخبر. وأبرأ إلى الله من عهدة ناقليه، وإلى الادب من غلط النقل إن كان وقع فيه[2] ». فالنص إذن مجهول المؤلف. ولعله أيضاً من رواسب محفوظ «ابن دحية»، أو ربما كان مقيداً فى مذكراته غير منسوب إلى قائل، فلم يجد حرجاً فى أن يتبناه[3]. وهو منزع فى التأليف تعوزه الدقة والضبط، ويدعو الباحث إلى الاحتياط والشك. على أنه قد يعتذر لصاحب « المطرب » بأنه ألف كتابه فى غير وطنه، بعد أن سلبه العدو كتبه فى الطريق إلى المشرق[4]، فأعوزته مراجعه، واضطر فى الكثير إلى الاعتماد على محفوظه، مما أدى به إلى أمثال هذه الهنات.

---

١) ورقة ٧ ظ. وما بعدها. (انظر اللوحة الملحقة بالمقال).
٢) النص كما أورده «ابن بسام» (الذخيرة، القاهرة، ١٩٣٩م، قسم ١، مجلد١ ، ص ٣٧٦) أكمل وأدق.
٣) الثابت أن ابن ظافر (المتوفى سنة ٦٢٣هـ=١٢٢٦م.) قد روى بمصر عن ابن دحية كتاب الذخيرة لابن بسام، (ابن ظافر: بدائع البدائه، القاهرة، ١٨٩٨م، ج ١ ص ٧٢ وما بعدها).
٤) ورقة ١٧٦ و.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم المجلة

للدكتور علي سامي النشار
مدير المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد ورئيس تحرير المجلة

كان من أهم الغايات التى توخاها منشئو المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد إقامة حلقة عربية فى اسبانيا الحديثة لدراسة الحضارة الإسلامية الأندلسية دراسة موضوعية ووضعية؛ موضوعية: تتجه نحو «الموضوع» وترى فيه الحقيقة وتكشف ما فى هذه الحقيقة من خير وشر. والتاريخ الإنسانى، كما هو بدهى، مزيج من هذين، يتصارعان فى جبروت مخيف، فيبدعان سوياً الحضارة. وتستمر دورة الحضارة قائمة عالية هابطة، وهابطة عالية، ما دامت نزوة التصارع فى أوجها. فإذا ما تراخى النزاع وانقلبت الحياة خيراً محضاً، اختفت الحضارة وساد الكونَ سكون الحياة، العدم المطلق، الاطمئنان إلى الطبيعة والخضوع الأعمى المقيت لها. تحولت الكائنات إلى أجسام شفافة، رقيقة، شبيهة بالآلهة. وإذا ما انقلبت الحياة شراً محضاً، انقلب الكون حركة غير منتظمة، انفجاراً ودوياً، دخاناً مبيناً، الخروج على الطبيعة والثورة عليها. تحولت الكائنات إلى أجسام غليظة كثيفة، غير شبيهة بالإنسان من حيث هو إنسان... ودراسة وضعية، دراسة التاريخ فى «المكان» الذى خلق فيه التاريخ. والزمان لا يمكن حسياً إسترجاع آناته. أما المكان فمن المستطاع تحديد احيازه. فإذا ما استرجعنا الزمان فكرياً، فلا نستطيع أن نفعل هذا على وجه أقرب إلى الكمال، إلا حيث وجد هذا الزمان من قديم. وللزمان فى ماضيه

نجوات لا يملأها العقل، أو لا يحاول أن يملأها إلا على مسرح تجليه ـ المكان ـ . وللزمان متخلفات فى المكان، قد تمكن من استكناه حقيقته، وأن تكشف ما وراء سجفه المعتمة المظلمة من خفايا وأسرار.

تلك إذن كانت الغاية الأساسية من إنشاء المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد. ولعل رجال تلك الحلقة قد تيقنوا تمام اليقين من هذا، وأدركوا قيمة الدراسات الموضوعية للحياة الإسلامية الأندلسية. ولاشك أنهم وجدوا الإطمئنان النفسى، وهم يدرسون الوقائع أو ينقدون الوثائق دراسة ونقداً موضوعيين. وأؤكد أنهم سيجدون بدء تاريخ الحضارة التجريبية الحديثة هنا. سيجدون كيف اكتشف العرب فى المشرق وفى المغرب المنهج التجريبى فى أكمل صوره. وسيجدون أن هذا المنهج قد انتقل من اسبانيا المسلمة إلى أوربة على يد روجر بيكون. يقرر الأستاذ Brifault تقريراً قاطعاً فى كتابه Making of Humanity أن روجر بيكون تعلم العربية والعلم العربى فى الجامعات الأندلسية بطليطلة وأنه «لا ينسب لروجر بيكون ولا لسميه الآخر أى فضل فى إدخال المنهج التجريبى فى أوربة. ولم يكن روجر بيكون فى الحقيقة إلا واحداً من رسل العلم والمنهج الإسلامي إلى أوربة المسيحية. ولم يكف بيكون عن القول بأن معرفة العرب وعلمهم هما الطريق الوحيد للمعرفة الحقة لمعاصريه»

ثم يذكر بعد ذلك أن مناقشات عدة تقوم حول واضعى المنهج التجريبى، وأن هذه المناقشات تعود فى آخر الأمر إلى تصوير فاسد محرف لمصادر الحضارة الأوربية. أما مصدر الحضارة الأوربية الحق فهو منهج العرب التجريبى وقد «انتشر منهج العرب التجريبى فى عصر بيكون وتعلمه الناس فى أوربه تحدوهم إلى هذا رغبة ملحة»

ثم يذكر أنه ليست هناك وجهة من وجهات العلم الأوربى لم يكن للثقافة الإسلامية تأثير أساسى عليها. ولكن أهم أثر للثقافة الإسلامية فى العلم الأوربى هو تأثيرها فى

«العلم الطبيعى والروح العلمى»، وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهـــاره»

«إن ما يدين به علمنا لعلم العرب، ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة. إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا. إنه يدين لها بوجوده. وقد كان العالم القديم ـ كما رأينا ـ عالم ما قبل العلم pre-scientific. إن علم النجـوم ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم تجد لها مكاناً ملائماً فى الثقافة اليونانية. قد أبدع اليونان المذاهب وعمموا الأحكام. ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوضعية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة والبحـث التجريبى، كانت كلها غريبة عن المزاج اليونانى... إن ما ندعوه بالعلم ظهر فى أوربا كنتيجة لروح جديد فى البحث ولطرق جديدة فى الاستقصاء: طريق التجربة والملاحظة والقياس، ولتطور الرياضيات فى صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوربى»

المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوربية القائمة على المنهج التجريبى.

وسيجدون أيضاً أثر العرب فى الموسيقى الأوربية عامة والموسيقى الإسبانية خاصة وفى أغانى التروبادور وفى أشعارهم. وسيرون كيف يلتقى ابن قزمان بماركابـــــرو Marcabru وغليوم التاســع، كونت بواتيه، وسركامون Cercamon وكيف يلتقى الششترى بيوحنا الصليبى. وسيرون كيف أثرت الملاحم والفوكلور العربى فى الأدب اللاتـــينى. وسيجدون نفاذ الفكر العربى فى الفكر الأوربى، وكيف يلتقى ابن شهيد ودانتى، وكيف ينفــــذ الفارابى خلال اسبانيا فيلتقى باسبينوزا، وكيف ينفذ الغزالى من البرانس فيلتقى بديكارت كما يلتقى بمالبرانش وهيوم وباركلى. كما يؤثر ابن باجة وابن طفيل فى عدد من فلاسفة اللاتين وكيف يؤثر صوفية العرب فى صوفية المسيحيين. سـيرون الأثر والمؤثر وكـيف يختلطان. وتستمر الدورة فى علو وهبوط وارتفاع وصعود. ولكن الشر الكونى ينتشر فى

قلوب أصحاب الحضارة متغلغلًا مسيطراً، ويختفى النزاع الخالد بين قوتى الكون فى نفوسهم فيأتى المغيب، العدم المطلق، السكون الى الطبيعة والانحناء لها. وقبل النهاية المحتومة مثلوا الدور الأخير. مثله المدجنون، تلك الطائفة العجيبة الشأن. وقد أنشدوا أنشودة العرب الأخيرة فى اسبانيا، أنشدوا الأنشودة العربية فى لغة إسبانية، فكان المغيب.

ولعل رجال تلك الحلقة أيضاً قد آمنوا بقيمة الدراسات الوضعية ـ الانتقال إلى المكان الذى صنع فيه التاريخ لدراسة الزمان فيه ولدراسة الموضوع فيه ـ ولعلهم أيضاً قد أدركوا متخلفات الزمان فيه. وهذه المتخلفات نوعان: إنسانية وغير إنسانية. إنسانية تراها فى الدراسات الأنتروبولوجية والأتنولوجية والاجتماعية للشعب الإسبانى المجيد. كما تراها أيضاً فى أعظم أداة لهذا الشعب الإسبانى وهى اللغة القشتالية، وغير إنسانية ـ وإن كانت من عمل الإنسان ـ تراها فى قرطبة، فى مسجدها الكبير وفى أطلال مدينة الزهراء؛ وفى اشبيلية فى قصرها وبرجها الذهبى ومسجدها ومنارتها؛ وفى غرناطة، فى حمرائها الباقية. وفى طليطلة، فى أطلالها البالية وأسوارها المتداعية ومنافذها كباب الشمس الشهير. وفى سرقسطة فى مبانيها العتيقة كقصر الجعفرية وفى مجارى الرى ومساقيه وأساليبه ببلنسية وفى مزارع مرسية والأندلس جميعه وبما أدخل إليها من شجر وبقول، لم تكن معهودة من قبل؛ ونجدها فى كثير من المدن وكثير من القرى.

يتبين من هذا الغاية الكبرى من إنشاء هذا المعهد، ويتبين كم كانت الحاجة إليه ماسة لدراسة زمن جوهرى من أزمان العرب. غير أنه من المؤكد ـ وهذا ما يؤمن به المعهد المصرى للدراسات الإسلامية أيضاً ـ أن تاريخ اسبانيا المسلمة هو حظ مشترك بيننا وبين الاسبان، كان لهم المكان، وكان لنا الزمان. بل انهم اشتركوا أيضاً فى بعض عناصر هذا الزمان. إن التزاوج بين الأمتين كان ملحوظاً. فاختلط الدم العربى بالدم الإسبانى وعمل الاثنان سوياً فى بناء الصرح الجديد. وإن كانت الروح العربية قد سادت

اسبانيا ذلك الحين، فتلك سنة الطبيعة. غير أن الروح العربية قد افردت مكاناً ملائماً لكل ثقافة اتصلت بها، فعلت هذا فى المشرق كما صنعته فى المغرب، ولذلك كان من غايات المعهد المصرى أن تتعاون حلقته مع الحلقات الإسبانية المختلفة التى تدرس الحضارة العربية الأندلسية، فدعا المعهد خيرة العلماء الإسبان للمحاضرة فيه، فلبوا دعوتنا وعرضوا آراءهم على منبرنا فى أكمل حرية، وكنا سعداء بهم كما كانوا سعداء بنا. والآن وقد خطا المعهد خطوته الإيجابية وعزم على إصدار مجلته، رأينا أن ندعوهم لمشاركتنا فى دراسة الحضارة العربية فى اسبانيا على صفحات مجلتنا.

وكما كان إنشاء المعهد ضرورة قصوى لدراسة الحضارة الإسلامية فى اسبانيا على يد بحاث عرب، كانت الحاجة أيضاً ماسة إلى نشر مجلة للمعهد حاوية لأبحاث حلقته وحلقات الاسبان العلمية. بل إن نظرة المعهد إلى التعاون سمت إلى أفق أعلى، فطلبنا من علماء غير عرب وغير اسبان، أن يشاركونا أيضاً فى كتابة مقالات وأبحاث لمجلتنا. ونحن نؤمن بأن العلم والبحث ليسا وقفا على أمة دون أمة ولا على طائفة دون طائفة، بل إن البحث العلمى فكرة إنسانية مشاعة بين العلماء. ولكل أن يدلى بدلوه، على أن ندلى أيضاً بدلونا مادمنا بصدد تاريخنا. ولذلك نرى فى مجلتنا أبحاثاً كتبها اسبان وأخرى كتبها فرنسيون وثالثة هى أقلها كتبها مصريون وعرب. رأينا أن نقدم بعض أبحاث غيرنا وأن ننقلها إلى العربية، وأن نؤخر بعضاً من أبحاثنا إلى أعداد أخرى، رمزاً للتعاون بيننا و بين غيرنا من الباحثين.

وإنى لأرجو أن أقدم فى الأعداد القادمة أبحاثاً لنخبة من علمائنا الشباب، سننشرها أيضاً بجانب أبحاث العلماء الأور بيين. ونحن نأمل أيضاً أن نجد أصدق المعاونة من هؤلاء المستشرقين الأوربيين الذين لم يتمكنوا من إرسال أبحاث للعدد الأول، أو الذين لم تصل إليهم دعوة منا للكتابة فى هذا العدد.

وقد قسمنا المجلة قسمين، قسما عربياً وقسما أوربياً، على أن تترجم المقالات الأوربيـة لى اللغة العربية، وأن تترجم المقالات العربية إلى اللغة الإسبانية. وقـام بالترجمة نخبة من حاقتنا، وقد راعوا فى الترجمة الدقة المتناهية، وما اصطلح عليه المصريون فى ترجمة المصطلح وقد قمنا بالترجمة حتى نعرض لقراء العربية والإسبانية آخر ما وصلت إليه الأبحاث العلمية عن فترة من تاريخهم المشترك، ونرجو أن تتابع الأبحاث فى مجلتنا، حتى نمـلأ فجوات كثيرة فى تاريخ هذه الحضارة، وأن نجلو كثيراً من خفاياها.

ولا يفوتنى أن أنوه بفضل صاحب الفكرة فى إنشاء هذا المعهد ومؤسسه: عالم العربية الكبير الاستـاذ الدكتور طه حسين، فقد رأى بثاقب فكره الفائدة الـكبرى التى تعود على مصر والدراسات العربية بانشاء هذا المعهد، كما أود أن أسجل أيضاً على الخصوص آيات الشكر الجزيل للمربى الكبير وزير المعارف الحالى، الاستاذ اسماعيل القبانى، الذى حدت به غيرته على العلم إلى تعضيد المعهد، وشموله بعطفه وتأييده.

كما أشكر الاستاذ الدكتور سليمان حزين مدير عام الثقافة والعالم الجغـرافى الكبير، الذى كان لجهوده المتواصل أثر ممتاز فى إقامة المعهد على أسسه الفنية.

وختاماً ـ أقدم أيضاً شكر المعهد للاستاذ غرسية غومس المستشرق الإسبانى واسـتاذ العربية بجامعة مدريد وجميع من عاونوا المعهد من مصريين واسبان.

والله أسأل ـ أن يســـدد خطانـا